中国哲学文献选编

陈荣捷 编著

杨儒宾 吴有能
朱荣贵 万先法 译

黄俊杰 校阅

凤凰出版传媒集团 | 江苏教育出版社
JIANGSU EDUCATION PUBLISHING HOUSE

年度出版顾问
—— 学术·思想·人文 ——

著作权合同登记号图字：10-2005-280

陈荣捷先生被誉为“北美大陆的儒学拓荒者”，在向西方世界传播中国传统儒家思想方面做出了杰出的贡献，此书自1963年出版以来，一直是欧美各大高等学府讲授“中国哲学”或“中国思想史”等相关课程的必备教科书，被欧美学术界誉为介绍东方哲学文化思想最完备、周详的珍本，成为西方研究中国哲学界人士案头必备之书。

这部《中国哲学文献选编》中文版的印行，最重要的意义在于强调传统典籍在哲学研究和思想史研究中的重要性。20世纪以降，由于新资料的大量出土，中国当代学术界之一般风尚颇为轻忽中国旧籍中基本史料之价值，史学工作者在这种时代背景下多知趋新而不知温故。余英时先生也说：“如果一个人专走偏锋，以奇书逸文自限，而对普遍常见的书反不读不知，那么他所得到的最多不过是一种舍本逐末的无根之学。”本书对中国旧籍中有关哲学思想之史料罗掘殆尽，对日韩相关资料之运用得心应手，对中国哲学及中国思想史研究风气的转变，当有其深刻之意义。

ISBN 7-5343-7368-9

9 787534 373688 >

ISBN 7-5343-7368-9/G·7053
定价：49.80元

自　　序

陈荣捷

本书起源，上溯40年代之初。其时查尔斯·摩尔(Charles Moore)与予同在夏威夷大学努力于东西文化沟通。以西人对于东方思想限于上古时期，可谓毫无进展，且每视东方思想为消极。如谓基督教之“爱人如己”为金律，而儒家之“己所不欲勿施于人”为银律，而不知从来未有注家解作消极者。儒家由亲亲而仁民而爱物，孟子亦明谓与之聚之。我国经济破产、官僚贪污，打倒孔家店声浪日高，专事攻击其弱点，知识分子倾慕西方，谓西方之月亮亦比东方之月亮为光明。于是益增西方消极之观点。摩尔与予乃决定翻译东方思想全部，使读者可以观全。原定计划为一册，继以一册必在千页以上，难以印行，遂分印度、佛教、中国三本。印度部分由印度最著名学者 Sarve palli Radhakrishnan 与摩尔合编，1957年由普林斯顿大学出版部出版，命题 *A Source Book in Indian Philosophy*；佛教部分，一时未找得相当人物，卒之流产；中国部分则由予担当。

1942年太平洋战争危急，夏威夷大学暂时停办。予转教于达特茅斯学院(Dartmouth College)，当时美国大学尚未有中国历史哲学等课。即中国语言亦正萌芽。中国学者之访问美国著名大学一年起两年止者有之，而全时永远教授者，只夏威夷之李绍昌、巴蒙那学院(Pamona College)之陈受颐，与予三人而已。予既思把中国哲学全盘托出，乃分四大时期：一为先秦百家十三章，一为汉、魏、唐连佛教十三章，一为宋明理学九章，一为清代及现代八章。现代包括张东荪、熊十力与冯友兰，西方之得闻张东荪与熊十力之名者，此为第一次。又以西人译先秦典籍，并不参考注疏，有之亦一二家而已，如理雅各(James Legge)之翻“四书”全靠朱注。近人威利(Arthur Waley)极端反朱，转向汉注，然亦偏于一家。予乃参考多家。《老子》注三百以上，《庄子》注亦过百。予不敢谓全数看过，然参考不少，

注脚可以见之。就以《论语》而论,予不特参考汉之孔安国注与宋之朱熹《论语集注》,而亦参考清之刘宝楠《论语正义》。使读者得知各家注释,纷纭其说,与儒家思想之长期发展为何。书名必译,有词必释,引句必溯其源。所选材料,其中明引暗述,予欲一一探其源自,使读者得知我国思想之承前启后、今古一贯,其来自"十三经"者,因有索引,并无困难。若出于佛典与宋明著述,则引者或从段内抽出一二句或一二词,或且改换文句,只述其意。诚如海底捞针,无从入手。所幸一千引词,几已尽数查出,只十二则待查而已。节内又加评语,指出该段之特殊意义与对于中国思想之影响,每节加以号码。而于若干章首编备目次,以便检查,译全书者四种,译全文者三十七篇,其他选语亦以保全其面貌为准。编译之中,忙于教学与到处为抗战建国之演讲。或作或辍,卒之十余二十年之后,乃成此书。

书既成,亦由普林斯顿大学出版部于 1963 年取名 *A Source Book in Chinese Philosophy* 印行,凡 856 页。如是巨册,非津贴不可。幸得四基金会支持,进行无碍。出版一年之内,书评达三四十。大多从外表上赞扬数句。香港 *Eastern Horizon* 杂志长篇介绍,则誉为奇书(amazing work)。书名概译《中国哲学诸源》,然书评者直译为《中国哲学资料书》。今用《中国哲学文献选编》,亦与原题相合。评家所指出错印误译之处,第二版均已改正,大致无误。《朱子选语》,原用《朱子全书》,因《朱子语类》当时遍寻不获。现则中日版本通行,故改用《语类》卷页。《朱子选语》147 条之中,除两条外,皆已查得出处。1973 年发现马王堆《老子帛书》,德篇在上,道篇在下,然此于《老子》之义无关。熊十力死后遗文出现多篇,皆于其根本理论之见于《原儒》与《新唯识论》并无更动。冯友兰著《中国哲学史新编》,现出至第六册,此乃其《中国哲学史》之新论,而其本人哲学,仍依《新理学》无异也。若谓时势虽然变迁,而此书仍保全中哲之本来面目,不为过也。

此书出版以来已二十九年。通常哲学之书,十余年内即已另为一书出而代之。而此书独当一面如是之久,亦时势使然耳。所谓时势,一者近年美国高等学府特重基本课程,因而东方哲学亦在选修之列;二者我国学人在美之治哲学者,忙于专著,无暇撰作儒释道并重而由古及今之书;三者最为重要,即朱子学之盛行是也。20 世纪六七十年代明代思想盛行,盖因日本禅学流行美国,而王阳明心学与禅相近之故。80 年代则朱学为

盛。1981年有杭州理学会议,分朱熹、王阳明两组。1982年予在夏威夷举办第一次国际朱熹会议。接着1987年有厦门之第二次国际朱熹会议。1990年又有福建武夷山之第三次国际朱熹会议。近年来美国专书与朱子直接间接有关者已近十种,大学专研朱子者亦有数组。其他博士论文、志刊论文,与会议献文,数亦可观。朱学之兴,既可以改正王学之欠缺,亦可以开清代考据之学,此近三四年清代考据之所以在美崭露头角也。朱子不特集宋学之大成,而亦集中哲全部之大成,故凡研究朱子者,不得不用此资料书。

黄俊杰博士领导学者数人,翻译此书。因儒释道古今文体差异之故,由专家分工合作。书将成,邀予作序,欣然为之如此。

陈荣捷先生的学问与志业

黄俊杰

一

陈荣捷先生是当代学术界中国哲学研究的巨擘,望重士林,数十年来在海外从事中国哲学教学研究工作,作育英才无数,中英文论著每有刊布,必纸贵洛阳,为学界所传颂。今年(1991)正值先生九十大寿,敬撰此文以为先生寿。

先生于1901年8月18日(清光绪二十七年辛丑七月初五日寅时),生于广东省开平县三江乡南溟里,五岁入南溟里私塾,读《三字经》、《千字文》。尊翁斗南公于1881年赴美,先后在俄亥俄州的Ravenna与Akron创设洗衣馆,每四年返国探亲。1916年,先生年十五,赴香港,入拔萃书院(Diocesan School),是年九月,赴广州岭南学堂(Canton Christian College,1927年以后改称岭南大学)入小学七年级。1919年,五四学生运动如火如荼展开,先生亦参加学生运动,并在1920年代表岭南学堂,参加广州学生联合会,获选为部长,领导游行。1924年,先生自岭南大学毕业,时年二十三。1924年,入哈佛大学,翌年入哲学系,主修美学及西洋哲学,1928年,先生年二十七岁,于是年九月一日与李蕙馨女士结婚。次年(1929),先生以《庄子哲学》(*The Philosophy of Chuang Tzu*)为题,撰写论文,荣获哈佛大学哲学博士,夫人亦同时毕业于新英伦音乐学院,伉俪道经欧洲返国,是年九月先生出任岭南大学哲学教授,次年起,并出任岭南大学教务长。

1935年,先生年三十四。是年九月先生应美国夏威夷大学之聘,前

往讲授中国哲学一年,期满改任专任教授,并于1939年与哲学界知名人士共创“东西哲学家会议”(East - West Philosophers' Conference),至1989年共举办六次。先生在夏威夷任教至1942年,因太平洋战争爆发,夏大暂时停办为止。

1943年起,先生应美东达特茅斯学院(Dartmouth College)之聘,出任中国文化哲学讲座,教学之余,勤于著作。自1947年起,先生曾前后七次(1947、1949、1959、1960、1961、1962、1964)重返夏威夷大学暑期教学。1948年,先生与中国另一教授荣获Guggenheim奖学金,是为中国学者在美国得此著名奖金之始。次年(1949)应“美国学术团体联合会”(American Council of Learned Societies)之邀,巡回美国各著名学府,讲授中国宗教与历史,强调中国宗教应分民间宗教与文人宗教两层次,文人宗教举冯友兰、熊十力等人为例,西方之提及熊十力者,此为第一次。1951年达特茅斯学院指派先生为文科主任,此为当时中国学人在美国学府行政之最高级者。从1960年开始,先生应《大英百科全书》编委会之邀,撰写中国哲学相关之论文。除《大英百科全书》之外,其他各种百科全书之中国哲学论文,亦多出自先生手笔,诚属殊荣。

1961年,先生欣逢六十花甲之庆,溯自1935年起初掌教夏大迄今已二十有六载矣。先生自是年起,开始勤译中国哲学典籍,所译《传习录》(*Instructions for Practical Living*)、《老子》(*The Way of Lao Tzu*)、《六祖坛经》(*The Platform Scripture*)、《中国哲学文献选编》(*A Source Book in Chinese Philosophy*)、《近思录》(*Reflections on Things at Hand*)、《北溪字义》(*Neo - Confucian Terms Explained*)等书,先后出版。1963年荣获四种奖学金,著述译书四种同时出版,士林引为美谈。1966年循例由达特茅斯学院退休,改任彻谈学院(Chatham College)Gillespie讲座教授,积极参加学术会议,指导后学,游历各国。是年应哲学百科全书之聘为中国哲学主编。先生以中国哲学已占得世界地位,乃请留美中国学者多人供稿。自1975年始以迄于今,兼任哥伦比亚大学教授,讲授宋明理学。1980年被选为亚洲及比较哲学学会(Society for Asian and Comparative Philosophy)会长,任期两年。1978年,当选“中央研究院”院士。1982年,先生以一人之力,召开“国际朱子学会议”于夏威夷大学,并出版《朱学论集》、《朱子门人》等书。1990年,“中央研究院”中国文哲研究所筹备处成立,先生应邀出任咨询委员,1991年“中华文化复兴运动总会”成立,以先生等三

人为副会长。(以上关于先生部分生平资料,参考陈澄之辑:《广东开平陈荣捷先生年谱》,收入陈荣捷:《王阳明与禅》,台北,台湾学生书局,1984。)

二

从上文所介绍先生生平事迹可见,先生自少年时代立志为学,毕生皆坚守中国哲学岗位,著述宏富,英译中国哲学典籍八种、英文论著四种、中文论著七种,其余中、英、日文论文138篇。先生治学方面甚广,尤以宋明儒学研究成果最为丰硕,朱子学研究允为权威。在这篇短文中,我无法一一介绍先生的著作,谨就个人平日诵读先生著作之余所获启发,就广度与深度两方面报告个人的一点体认。

首先,从先生著作的广度来看,先生论著的广度可于以下二端见之:一是综合性的眼光与历史的视野,二是对日韩相关资料之熟稔。由于眼光宏阔,先生每能于历史脉络中评估思想之发展,最能见其大;由于对日韩资料之运用得心应手,所以先生常能将儒学置于广袤的东亚思想史背景中衡量,而不仅囿于个别概念之解析。先生手著《朱学论集》(台北,台湾学生书局,1982)及 *Chu Hsi:Life and Thought*(Hong Kong,The Chinese University Press,1987)等二书,足以说明先生论述之广度。例如先生所撰《朱熹集新儒学之大成》(收入《朱学论集》第一篇及 *Chu Hsi:Life and Thought* 第四章)这篇论文,纵论朱子对新儒学之发展与完成、新儒学道统之建立,以及《四书》之抟成,使朱子在儒学史上之地位彰显无遗。近数十年来,国内外学术界关于朱子学之论著如雨后春笋,不计其数,但咸以先生这篇论文为典范,盖以其论述之广度有以致之。先生在1980年"中央研究院"所举办的第一届国际汉学会议,发表《朱门之特色及其意义》论文,这篇论文广泛引用日韩关于朱子之史料,发现前此各书所未言及之朱子门人四十三人,这篇论文和先生手著《朱子门人》这部书很能展现先生对第一手资料搜集之广泛与运用之纯熟。

其次,再从先生著作的深度来看,先生治学特以考据见长,有疑必问,无献不征,故虽自成一家之言,然论断皆本乎扎实之资料,诚所谓"充实而有光辉"者也。尤有进者,先生凡有论述,皆能深入该论题之各个面向,穷尽存世之相关资料,故发而为文,即属定论。我们可以举先生的《朱子固

穷》及《朱子之宗教实践》二文,以说明先生学问之深度。先生探索朱子的宗教生活,不仅运用习见之《朱子文集》、《语类》、《四书章句集注》等书,更深入地方志(如《崇安县志》)及佛教文献(如《卍大藏经》),抉发幽微,证明朱子之宗教信仰。先生又从《文集》及《语类》的大量史料中,旁搜密察,从朱子的家世、奉祠、俸禄、穷困、印务、受与等方面,证明朱子生活之穷困。就先生对史料搜集之勤谨言,可以“罗掘殆尽”四字形容。先生学问之深度,亦于此展现无遗。

三

先生毕生在海外弘扬儒学,数十年如一日,对中国文化研究在北美之发展,厥功至伟。我曾为先生编著之《中国哲学文献选编》中文版撰写“出版前言”,将先生毕生的学术事业分为四个阶段:(1)介绍中国思想时期(1935—1962);(2)翻译中国经典时期(1962—1972);(3)讨论中国哲学范畴时期(1972—1982);(4)推展朱子学研究时期(1982迄今)。其中以第四个时期最为重要,先生的重要著作都在这个时期发表。先生不仅将他毕生研究朱子学的著作陆续刊印,嘉惠学林,而且也领袖群伦,大力推动朱子学研究,对近十余年来,朱子学之成为显学,贡献至巨。1982年7月,先生在夏威夷召开“国际朱子学会议”,曾赋诗云:

> 朱学大成皆所宗,鸢飞鱼跃又徂东。
> 中西日韩天国会*,恍如梦里坐春风。(*夏威夷有天堂之称)

在先生的长期领导之下,朱子学已在国际学坛蔚为大宗,而先生的学问与风格更是光风霁月,使受教者皆如沐春风。谨敬录这首诗,作为对先生的学问与志业的总结。

出版前言

黄俊杰

一

《中国哲学文献选编》这部书，是陈荣捷先生以数十年功力，就中国哲学典籍加以选择并作论述的著作。这部书的英文初版原名是 *A Source Book in Chinese Philosophy*，于 1963 年由美国普林斯顿大学印行，出版以来，纸贵洛阳，风行海内外，允为关于中国思想研究之取材最均衡、论断最审慎的资料选集。现在，这部书的中文版终于出版，上距英文原版问世之日，业已二十有九年矣。乘中文版付梓之便，荣捷前辈指示我就这部书的意义，以及中文本的翻译及注解工作，作一报告。长者之命，未敢重违，谨就管见所及略作说明。

二

首先，我想说明的是，这部书英文版问世二十九年来，一直是欧美各国高等学府讲授"中国哲学"或"中国思想史"等相关课程的必要教科书或参考书，其地位一直屹立不摇。这部书之所以无可取代，据陈先生自己的分析，是由于以下三个因素所造成的。

> 此书出版以来已二十九年。通常哲学之书，十余年内即已另为一书出而代之。而此书独当一面如是之久，亦时势使然耳。所谓时势，一者近年美国高等学府特重基本课程，因而东方哲学亦在选修之

> 列;二者我国学人在美之治哲学者,忙于专著,无暇撰作儒释道并重而由古及今之书;三者最为重要,即朱子学之盛行是也。20世纪六七十年代明代思想盛行,盖因日本禅学流行美国,而王阳明心学与禅相近之故。80年代则朱学为盛。1981年有杭州理学会议,分朱熹、王阳明两组。1982年予在夏威夷举办第一次国际朱熹会议。接着1987年有厦门之第二次国际朱熹会议。1990年又有福建武夷山之第三次国际朱熹会议。近年来美国专书与朱子直接间接有关者已近十种,大学专研朱子者亦有数组。其他博士论文、志刊论文,与会议献文,数亦可观。朱学之兴,既可以改正王学之欠缺,亦可以开清代考据之学,此近三四年清代考据之所以在美崭露头角也。朱子不特集宋学之大成,而亦集中哲全部之大成。故凡研究朱子者,不得不用此资料书。(见陈先生为本书中文版所写的序)

陈先生在以上这一段自述中指出,这部书之所以风行一时,主要是由于:(1)美国高等学府对通识教育的重视,使中国哲学亦同列选修课程;(2)哲学界群趋专精研究,较少通论性作品可资参考;(3)朱子学之盛行。陈先生谦冲为怀,他所说的这三个现象都是这部书得以风行学界的外在背景。其实,真正使这部书得以为学坛所共尊,乃由于陈先生取材严谨、注解精审,不仅在译事上已臻于严又陵所说的"信"、"达"、"雅"等译事最高境界;而且,在思想内容上,也为读者提示了最为平衡的资讯与解释。

那么,陈先生是根据何种原则,来进行中国哲学资料的选裁与英译工作呢?让我再引用陈先生"夫子自道"之言,来进一步加以说明。1984年12月,新竹的"国立清华大学"主办"中国思想史国际研讨会",陈先生应邀发表主题演讲,题为《海外讲授中国哲学五十年》(Fifty Years of Chinese Philosophy Abroad)。在这次演讲中,陈先生回顾他五十年来在海外弘扬中国学问的事业,并特别以《中国哲学文献选编》这部书为例,指出他编撰这部书英文版时,遵循以下七项原则:

> 1. 尽量参读各种经典注疏;
> 2. 所有的中国哲学名词必须加以解释;
> 3. 所有的专有名词诸如"五常"等,都必须详举其内容;
> 4. 所有的引用书籍或论文,均译其意涵为英文;

5. 所有的地名或人名，均加考证或说明；

6. 所有原典之引文，尽量追溯其出处；

7. 对经典中若干重要的章句，均指出它在中国哲学史上的重要性。

（以上参看：Wing-tsit Chan，"Fifty Years of Chinese Philosophy Abroad，" *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*，N. S. XVII，Nos. 1&2，Dec.，1985，pp. 1-15）

今日我们通读陈先生这部书的英文原版，我们可以发现陈先生确实严守他自己提出的译事七戒。他英译《近思录》（Wing-tsit Chan tr. with notes，*Reflections on Things at Hand：The Neo-Confucian Anthology Compiled by Chu Hsi and Lu Tsu-Ch'ien*，New York，Columbia University Press，1967）、《传习录》（Wing-tsit Chan tr. with notes，*Instructions for Practical Living and Other Neo-Confucian Writings*，New York，Columbia University Press，1962），以及陈淳（1159—1223）的《北溪字义》（Wing-tsit Chan tr. *Neo-Confucian Terms Explained*，New York，Columbia University Press，1986）各书，均保持一贯严肃的工作态度。记得1984年寒假期间，我在日本东京查阅研究资料，即奉陈先生来函指示，代他赴东京的国立古文书馆，核对1553年朝鲜刊本的《北溪字义》，以便与永嘉刊本及其他刊本对勘。陈先生并在他的书中注明这件事（见：*Neo-Confucian Terms Explained*，p. 240）。陈先生治学一丝不苟、有疑必问的态度，使我发自内心真诚景仰。

现在我想从两个角度来说明陈先生这部《中国哲学文献选编》的学术史意义。首先，从陈先生个人的治学历程来看，初版刊印于1963年的这部巨著，标示着陈先生学问的第二个阶段。诚如陈先生1985年在"清华大学"的主题演讲中所说，他在海外弘扬中国哲学的历程，可以分成四个时期：(1)介绍中国思想时期（1935—1962）：陈先生从1935年秋间应聘夏威夷大学讲中国哲学，并在1939年与哲学界友人共议筹办"东西哲学家会议"（East-West Philosophers' Conference），1940年起兼任夏威夷大学哲学系系主任两年。1942年出任美国东部常春藤盟校之一达特茅斯学院（Dartmouth College）中国文化与哲学教授，并时时赴北美各大学发表演讲，介绍中国思想。在这个时期，北美各大学之讲授中国哲学或思想者寥若晨星，陈先生是当时少数的拓荒者之一。(2)翻译中国经典时期

(1962—1972):从1962年以降,陈先生积多年中国哲学教学经验,深感西方学人对中国哲学之误解,泰半由于语文隔阂而未能直接研读原典,先生乃开始勤译中国哲学典籍,英译《传习录》、《老子》、《六祖坛经》以及本书,均先后在1963年出版。(3)讨论中国哲学范畴时期(1972—1982):从1972年开始,陈先生参与纽约州教育厅中国哲学宗教计划,编大学教材,至1977年止。是年六月,出席夏威夷大学哲学系召开之"王阳明学国际比较讨论会",提出《湛若水对于王阳明之影响》论文,发表于《东西哲学》会议论文专号。1973年7月先生赴巴黎参加"世界东方学专家会议"(International Congress of Orientalists),宣读《朱子对老子之评价》论文。这一年陈先生并兼匹兹堡大学访问教授,讲授宋明理学。1974年,先生与各大学同人约四十八人创立"美国宗教学会"(American Society for the Study of Religion)。是年六月,先生出席"美国学术团体联合会"在檀香山召开,而由狄培瑞教授(William Theodore de Bary)主办之"中日儒家实学思想国际会议",担任主席与评议员。1975年3月,先生应"比较文化研究国际学会"(International Society for the Comparative Study of Civilizations)延请,为是年年会之"荣誉讲员"(honorary speaker),讲《中国三教合一之哲学意义》,论文刊印于该会会刊。是年九月,先生回任哥伦比亚大学中国思想访问教授,与狄培瑞教授共同讲授理学,以至于今。此后四年并兼任"美国东部理学研究组"(Regional Seminar on Neo-Confucianism)主席。1976年8月参加Benjamin I. Schwartz与Henry Rosemont两教授在哈佛大学举行之"中国先秦哲学研究小组",发表论文《马王堆出现之〈老子〉》。十月先生被选为"比较文化研究国际学会"名誉会员,并出席该学会在耶鲁大学举行之"中西文化沟通讨论会"。1977年6月,先生在加州出席由"美国学术团体联合会"资助,杜维明教授召集之"清代思想国际会议",发表论文《18世纪之理学与戴震之哲学》。此后先生一直活跃于中国哲学界,发表论文无数,多数论题均与中国哲学范畴有关。(4)推展朱子学研究时期(1982年迄今):1982年7月,陈先生筹办"国际朱子学会议"于檀香山,集合世界朱子学权威及对朱子有特殊研究之专家与青年学者八十人,讨论十日。"纷纷海外说儒宗,檀岛初会会西东"(李泽厚先生在会议期间赋诗),诚为学界之盛事。这项会议的经费由檀香山商界领袖程庆和博士提供,会议则由夏威夷大学与"美国学术团体联合会"共同召开。会务由先生总其成,会议论文集亦由先生主编,书名是:*Chu Hsi*

and Neo-Confucianism ed., Wing-tsit Chan (Honolulu, University of Hawaii Press, 1986)。从1982年迄今十年间,先生领袖群伦,推展朱子学研究不遗余力。(以上所述,参考前引陈先生手著,"Fifty Years of Chinese Philosophy Abroad";陈广湘辑,《广东开平陈荣捷先生年谱》,收入陈荣捷:《王阳明与禅》,219~242页,台北,台湾学生书局,1984。)

这一段时期,可以说是陈先生毕生事业的高峰,先生关于朱子学的重要论著,如《朱子门人》(台北,台湾学生书局,1982)、《朱学论集》(台北,台湾学生书局,1982)、《朱子新探索》(台北,台湾学生书局,1988),以及 *Chu Hsi: Life and Thought* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1987)等书,均发表于这个时期。1977年陈先生76岁时,曾回顾他提倡新儒学研究的艰辛历程,诗曰:"二十载孤鸣沙漠中,谁知理学忽然红?异国恩荣固可重,故乡苦乐恨难同。"这首诗是对他的晚年心境最深刻的描写,最后一句更是充满故园情怀。

《中国哲学文献选编》这部书,就是以上所述陈先生学术历程中,第二个时期最重要的著作,也是先生精研深思、用力甚深的一部译著。

其次,我们再从欧美汉学发展史来考量这部书的价值。

我在另一论文中,曾指出欧美学术界对中国学问的研究,大概可以分为四个时期:第一时期涵盖16世纪到18世纪,大约三百年时间,是以天主教传教士的报道,尤其是耶稣会士的努力为主。大致来说,16、17世纪的耶稣会士认为中国是一个具有强大力量的理性文明,政治制度完善、妇女地位高,不过并非毫无缺点;有人指出中国人迷信、纵欲、科学知识落后等现象。而另外一批商人,尤其是荷兰人的报道,则认为中国人乃邪恶、无耻的化身。16世纪后半叶爆发传教士内部的礼仪之争,使得中西之间的文化交流受到阻碍。但是,在另一方面,在欧洲也引发了想去了解中国的强烈动机,尤其是中国的语言文字及古代历史,当然这与当时想建立世界语与世界一源论的基督宗教立场有关。同时,也由于礼仪之争引起欧洲人对于中国人到底是无神论者或是自然神论者的辩论。

在18世纪欧洲艺术中,"中国风"的庭园、装饰、器具、建筑也成为欧洲人欣赏、模仿的对象。"重农学派"以及"百科全书派"的学者们,都以中国为模范来鼓吹他们的理想。可是,由于耶稣会士逐渐在世界各地遭到敌视,以及欧洲兴起对"理性主义"与"古典主义"的批判,西方对中国产生了幻灭感,他们不再把中国看做理性、政府贤能及人民幸福的国度。

18 世纪后期的学者如亚当·斯密及马尔萨斯等人,都把中国看做静止而不进步,有相当多黑暗面的国家。前此,启蒙运动诸人虽也强调中华文明的静止性格,但只是想在世界理性的普遍化过程中赋予一个位置而已,并无贬斥之意。19 世纪初期黑格尔是集 18 世纪末对中国观感之大成的,他细读耶稣会士及商人、新教教士两方面截然不同的报道,在他世界历史的大体系中,中国仍落后在“自由之体现”的起步阶段,专制之君主是中国境内唯一自由的个人。

第二个时期是 19 世纪。从 19 世纪开始,耶稣会士重新来华,继续提供第一手资料供人研究中国,新教教士也开始进入内地传教,许多人并从事写作。字典的编纂、中国经典的翻译(包括儒家与非儒家的作品)、文学作品的介绍于西方,都是这个时期的重要贡献。在欧洲的学术机构也开始设立汉学讲座,职业汉学家开始出现。1814 年法兰西学院聘请卢缪沙(Abel Remusat)为第一位讲座;英国伦敦东方研究院也于 1825 年开始教授中文;1855 年荷兰莱顿大学也设立汉学讲座,迄今仍是世界汉学重镇。各种学报期刊也开始展现研究成果,在这时期法国出版的《亚洲学报》(*Journal Asiatique*),莱顿大学出版的《通报》(*T' oung Pao*),百年来一直是很有分量的汉学研究期刊。最有成就,也是很具代表性的 19 世纪汉学家是英国的理雅各(James Legge),他在中国助手的合作下所迻译的中国经典相当经得起时代的考验。总之,19 世纪西方人对中国的了解与研究,虽然由于后期新教传教士家庭及外交人员的常驻,而逐渐有较深入而正确的可能,但是其范围仍多限于语言、文字及翻译,汉学在西方一直是孤立于其他学术之外,从未认真地将中国的历史发展视为世界历史发展中息息相关的重要部分。

欧美汉学研究的第三个时期是 20 世纪。从 20 世纪起,许多学者以社会史的方法来研究中国史,汉学研究的重心仍是在法国。1900 年法学者沙畹(Edouard Chavannes)在法兰西学院开始讲授中国历史,他是以批判法研究中国史之鼻祖,沙畹最有名的作品是《史记》的法译,及翻译西突厥史料与有关法显、玄奘的事迹。沙畹的大弟子葛兰言(Marcel Granet,1884—1940)浸淫于社会学甚久,故能看到一般欧洲汉学家所未见的一些历史现象。1922 年,葛兰言以六周时间完成《中国的宗教》(*La religion des Chinoise*,由 Maurice Freedman 英译为 *The Religion of the Chinese People*),可以视为涂尔干(E. Durkheim)社会学在古代中国社会研究上的

应用。葛氏对中国古代宗教的研究特别注意家庭与仪式。20世纪30年代德国的福兰阁(Otto Franke)以近代史学方法撰述的《中华历史》开始问世,而韦伯(Max Weber)更以比较历史的眼光,来探讨中国的宗教思想、官僚制度与经济发展的情况,为中国史之研究辟一新径,他的《中国的宗教》一书,对20世纪的西方汉学研究产生了相当深刻的影响。

第四个时期则是第二次世界大战以后,随着中国大陆的变局,以及美国强权的崛起,欧洲汉学转移到北美。北美汉学界以其充沛经费资助汉学研究的集体计划,从20世纪50年代开始,美国亚洲学会的中国思想研究委员会(Committee on Chinese Thought, Association for Asian Studies)在1951年至1962年之间,结合美国、中国及其他各国汉学家共同研究儒家思想,而陆续出版了一系列的论文集:(1)*Studies in Chinese Thought*(Chicago, 1953);(2)*Chinese Thought and Institutions*(Chicago, 1957);(3)*Confucianism in Action*(Stanford, 1959);(4)*The Confucian Persuasion*(Stanford, 1960);(5)*Confucian Personalities*(Stanford, 1962)。这一系列的集体研究,与当时美国学术界盛行的社会科学研究观点颇有关系。(以上参考黄俊杰、古伟瀛:《西方汉学研究的发展》,《史学评论》,第12期,1~9页,1981年9月。)

也从20世纪50年代开始,哥伦比亚大学的狄培瑞开始提倡人文通识教育,陈先生翻译经典的工作,正好顺应当时时代的潮流。《中国哲学文献选编》这部书的出版,是陈先生与摩尔(Charles Moore)共同商议之下,介绍东方文化的整体工作的一环。正如陈先生在本书中文版的新序中所说的:

> 摩尔与予乃决定翻译东方思想全部,使读者可以观全。原定计划为一册。继以一册必在千页以上,难以印行。遂分印度、佛教、中国三本。印度部分由印度最著名学者 Sarve palli Radhakrishnan 与摩尔合编。1957年由普林斯顿大学出版部出版,命题 *A Source Book in Indian Philosophy*,佛教部分一时未找得相当人物,卒之流产;中国部分则由予担当。

这部书可以视为第二次世界大战以后,欧美汉学界的出版品中,选材最公允、论断最审慎的作品,自有其"不废江河万古流"的永恒价值。尽管不

同读者对陈先生这部书的不同章节可能有不同看法,或对这部书的“哲学性”有仁智之见,但这部书取材的广度与译事的精确度,则是无人可以抹杀的。

三

《中国哲学文献选编》是一部卷帙浩繁的资料选集,是否有某种思想脉络贯穿于全书呢?

关于这个问题,我们可以从1987年陈先生应台北举办的“国际孔学会议”之邀,发表主题演说的内容说起。在这篇题为《儒家之两轮哲学与现代化》的演讲稿中,陈先生首先阐发《中庸》不偏之义,经朱子阐释发挥,从哲学之体用方面与修养之尊德性道问学方面,巩固儒家之中庸传统,成为“两轮哲学”。陈先生继则以朱子学为中心,指出他所谓的儒家“两轮哲学”有六大原则。

> 1. 体用有别:关于体用之别,朱子讨论甚详,举例甚多。理与象,微与显,现在与将来,天地与鬼神,皆各为体用而不可混。天道为体,人道为用。大本为体,达道为用。性对情,未发对已发,中对和,仁对爱,忠对恕,仁义礼智对恻隐羞恶恭敬是非,皆以体对用而言。此外如耳体听用,德体才用,持敬以存其体,穷理以致其用,为数尚多,不胜枚举。
>
> 2. 体用不离:体用固然有别,然并不相离。朱子云:“未发者,其体也。已发者,其用也。以未发言,则仁义礼智,浑然在中者,非想像之可得,又不见其用之所施行。指其发处而言,则日用之间,莫非切要,而其未发之理。固未尝不行乎其间。要之体用未尝相离。”又云:“体与用不相离。且如身是体,要起行去便是用。”
>
> 3. 体用一源:所谓一源,不止同一出处,而是体中有用、用中有体。换言之,体用相摄。论者或谓此即佛家一多相摄之说。影响容或有之,然此是体用不离之自然发展,无需外来之助力,况佛家重体轻用耶?
>
> 4. 自有体用:体中虽有用,用中虽有体,然体仍自为体,用仍自为用。在朱子体用系统之中,各事理自有其体用。心可以体而言,亦

可以用而言。仁义道德知皆然。仁有仁之体用,义有义之体用。

5. 体用无定:事物既可作体作用,故体用不能以一时一位而言,如仁兼义言,则仁是体,义是用。专言仁者,则仁兼体用,盖义礼智皆在其中也。

6. 同体异用:朱子释同体异用云:“礼主于敬,乐主于和,此异用也。皆本之一心,是同体也。”

陈先生并进一步认为以上所列举儒家的六大原则,均可以应用于现代政治、思想及社会等三个方面。

这篇论文大致可以视为陈先生的“晚年定论”。他大致认为中国儒家传统中有两元力量或因素(他所谓的“两轮”)交互作用,互相渗透,互为因果。

陈先生在二十九年前选编《中国哲学文献选编》时,在他对古典的解释中,也无意中隐约地透露以上这种观点。举例言之,在本书关于宋明理学的部分,陈先生将第三十一章的标题定为《程颢:唯心论的趋势》,第三十二章是《程颐的唯理论趋势》,隐约之间以“唯心”(传统所谓“心学”)与“唯理”(传统所谓“理学”)为宋明儒之两大主流。陈先生这种看法,早在1955年他出版 *Historical Charts of Chinese Philosophy*(New Haven,Yale University,1955)小册子的时候,就已露其端倪。他在这本小书中,以“理学”与“心学”两大主流,来掌握宋明哲学的发展大势。《中国哲学文献选编》这部书是严谨的史料选集,是属于章学诚(1738—1801)所谓的“方以智”的著作。陈先生治学一贯的风格是“好古敏求,文献征信……多闻而有所择,博学而要于约”(《文史通义·答客问中》),在这部文献选编中,陈先生启示后学的是沉潜考索之功,他未尝刻意突显他个人的解释,但读者细读本书,隐约之间也可以感觉到陈先生仍有一套通贯性的看法。

四

讨论至此,我们可以再进一层说明,这部书的中文增订版的出版,在当前中文世界中所具有的意义。

我个人认为,这部《中国哲学文献选编》中文版的印行,最重要的意义就是在于强调传统典籍在哲学研究和思想史研究的重要性。

20世纪以降,由于新资料的大量出土,中国当代学术界之一般风尚颇为轻忽中国旧籍中基本史料之价值。就史学界之情况言,由于地下材料(如周金殷契、秦汉简牍以及汉墓帛书等)及秘藏档案文献(如敦煌经卷、内阁大库档案,乃至最近之孔府档案)之大量公之于世,史学工作者在这种时代背景之下多知趋新而不知温故,末流所至不免束旧籍而不观,一是皆以新资料为本;就社会科学与哲学界之情况言,则自五四以降各形各色之西方社会理论或哲学体系,杂然纷陈于中国学界,社会科学及哲学工作者每不自觉以西方理论为依傍,而不能以中国丰富之旧籍为基础自立门户。职是之故,晚近中国人文及社会科学界对旧史料之价值均颇为忽略,这是我们亟应正视并加反省的现象。时贤对民国以来中国学术界这种现象尝著文检讨。严耕望先生说:"新的稀有难得的史料当然极可贵,但基本功夫仍在精研普通史料。……真正高明的研究者,是要从人人能看得到、人人已阅读过的旧的普通史料中研究出新的成果。……"(见严耕望:《治史经验谈》,26~27页,台北,台湾商务印书馆,1981。)余英时先生也说:"如果一个人专走偏锋,以奇书逸文自限,而对普遍常见的书反不读不知,那么他所得到的最多不过是一种舍本逐末的无根之学。"(见余先生为钱穆编著《中国通史参考材料》所撰之"出版前言"。)这部《中国哲学文献选编》,取材完全以中国旧籍中有关哲学思想之史料为范围,对当下中国哲学及中国思想史研究风气的转变,当有其深刻之意义。

陈先生治学极端严谨,言必有据,不为无根之学,任何读者诵读陈先生的著作,都可以感受到陈先生论著中那种"充实而有光辉"的扎实功夫。举例言之,陈先生近刊巨著《朱子新探索》(台北,台湾学生书局,1988),长达840页,包括长短不等论文126篇,论述朱子生平与思想的不同面向,任何论断皆有其文献证据。我们可以以第61篇陈先生驳日本德川儒者太田锦城(1765—1825)为例加以说明,太田锦城举《孟子集注·序说》为例指"晦翁之书,疏漏极多",陈先生则细查《朱子文集》答董叔重书十通,证明太田氏之批评无据(见该书386~387页),诚可谓细密扎实、曲畅旁通。

有一件往事足以说明陈先生治学一贯的谨严细密。大约七年前,我收到陈先生寄来贺年卡,打开信封,内附二十条问题,皆为陈先生平日治学所产生之疑问,他逐条列举,影印分寄海内外友生,请求答案。陈先生有疑必问的风格与谦虚的胸襟,给我很大的启示。陈先生以具体的方式

引导后学以正确的治学方法,诚所谓教亦多方矣。

五

最后,我想就这部书的中译及加译注的进行过程略作报告。

1982年7月,陈先生在美国夏威夷召开"国际朱子学会议",各国老少学人聚集一堂,"八十英才谈太极,德性学问果然同"(陈先生在会议期间所赋诗句)。十日会谈,各方与会者皆感获益良多,真是"鹅湖十日参同异,变尽猖狂一世风"(余英时先生会议期间所赋诗句)。在会议休息期间,韦政通教授向我提及陈先生的 *A Source Book in Chinese Philosophy* 取材均衡、嘉惠学林,并怂恿我约一些朋友共同译为中文,我当时畏其艰巨,未敢从事,此议遂不了了之。后来在1985年春间,陈先生来台北,约韦政通教授、万先法先生及我在圆山饭店聚餐,再提起此事,众人才决定进行译事。我开始约了几位对中国思想史有兴趣的朋友,共同进行。后来在1986年至1987年间,我去美国华盛顿大学(西雅图)教书,译事工作中断,从1987年开始众友才集中力量勉力完成。在为陈先生原著所引用原典、查核出处并加还原的过程中,我们发现陈先生在原著所加的注解,多达三千余条,引用古籍之追溯出处者达九百余条,工夫极深,应完全译出,以保持本书之崇高学术价值。如第四章《大学》篇首"大学之道,在明明德,在亲民"。陈先生在本书98页注〔1〕中说明程颐改"亲民"为"新民",此为学术史上一大公案,陈先生的注解对读者助益极大。又如第三章《理想主义的儒家:孟子》所引《告子上》"乃若其情,则可以为善矣"。陈先生在本书69页注〔9〕中说明:"此处的'情'字,并非如后来儒者所了解的,为诸恶之源的情,而是近于人性本然状态的情感。正如戴震《孟子字义疏证》第三十节所说的,'情'乃是原质,不与性对。"经此疏解,读者对于"情"这一重要但容易混淆的概念,可以有更细腻的认识。但是由于还原回原典之后,古代典籍文字奥衍难解,不便于现代读者,所以决定为本书的古代部分(亦即第一章至第十九章)所引用的原典由我们再加译注。由于这两项工作颇为烦琐,耗费不少时间,使全书直到今天才竣事,对陈先生歉疚殊深。

我们进行翻译及加译注时分工如下:

原书中译部分:第一章至第十三章,由杨儒宾译出;第十四章至第十

九章，由吴有能译出；第二十章至第二十六章，由朱荣贵译出；第二十七章至第四十三章，由万先法译出。译注部分：第一、二章，由王健文负责；第六章至第十三章，由杨儒宾负责；第三章至第五章、第十四章至第十九章，由吴有能负责。我个人则通读译稿，略作润饰，并就部分资料加以核对。

在我们的中译本全书竣事之后，我们陆续得知大陆学界同道，也译出此书的部分篇章，如钱耕森译本书第四十三章，收入萧萐父编，《玄圃论学集：熊十力生平与学术》（北京，三联书店，20～23 页，1990）；钱耕森译本书第二章，刊于《中国哲学史研究》，1983 年第四期（111～114 页）；及第三十四章，载于《纪念朱子诞辰 866 周年国际学术研讨会议论文集》（1990，1～6 页）。我们很高兴看到陈先生这部书获得更多同行朋友的重视。

译注的工作主要有二：首先是对原典的疏解。每一部典籍以目前通用之注家为本，譬如第一章《诗经》、《尚书》部分以屈万里先生的《诗经释义》、《尚书释义》为本；《国语》以韦昭注为本；《左传》则以杨伯峻《春秋左传注》为本。第二、三、四、五章论孟学庸，以朱子《四书集注》为本。第十四章董仲舒《春秋繁露》部分，则参酌凌曙注、刘师培《斠补》及苏舆《义证》。此一补注原典紧随选文之后，取其关键字词加以疏解而舍其枝节，以避免芜杂繁冗。

除了增加对选文的疏解外，原书中按语当时因体例限制，语虽精辟而失之太简，对中文读者而言也许不敷需求。而原书出版于 1963 年，二十余年来陈先生于中国哲学著述极富，本书案语中所及诸课题散见于多种著作，读者稽考不易。因此我们也杂采陈先生其他著作，进一步补充或阐发书中按语，以先生自身之著作，发挥原来较为简约的按语内容。读者阅读中文版，当较英文原著更能完整地了解先生关于中国哲学的整体见解。例如第二章《孔子的人文主义》所引"务民之义，敬鬼神而远之"一语，陈先生按语云："此段话很多人大感迷惑，有些人甚至怀疑孔子的宗教态度的虔诚——这一切疑惑事实上毫无必要——因为此段或意味与鬼神交要'有礼'；或意味'重人道甚于重鬼神之道'。"关于孔子的宗教态度与鬼神观，陈先生的按语中虽已指出"不渎鬼神"与"人道重于鬼神之道"两大要旨，但毕竟过于精要，读者不易有较完整的体认。我们在译注中特别摘引陈先生《王阳明与禅》中所论"孔子以义理之天替代商代之人格神，而强调天之精神性与道德性"。"商人尚鬼，周人则重德好礼，所谓'天道远而人道迩'，故敬而远之。此重人亦即所以尊天也。"又引陈先生在《中国宗

教中之个人》这篇论文中所云:"孔子既未否定鬼神之存在,亦未忽视祖先……孔子所想要者,乃是以道德原则与社会仪礼取代此类野蛮习俗。……因其所强调者乃在礼仪上,鬼神便屈居其下。如此,不论孔子有意或无意,他即使不摧毁,但也削弱了死后个人延续的信仰。"经过这样补充,我们可以较深入地认识到陈先生关于孔子宗教态度的精辟见解。又如第五章《精神的向度:中庸》引《中庸》云:"忠恕违道不远,施诸己而不愿,亦勿施于人。"陈先生在按语中认为此处呈现出儒家"忠恕"之道,事实上是积极的定律,而不是一般人所认为的消极金律。我们所加的译注则又取陈先生在《王阳明与禅》中关于金律、银律的讨论,指出以"己所不欲,勿施于人"为消极金律的三点错误。其一,消极之词每每表达积极的意思;其二,关于上述命题,中国人从来不作消极解,文中且引《孟子》、《韩诗外传》、《论语正义》为据;其三,"仁"的意义,乃"克己复礼"、"己欲立而立人",皆人我兼全之意,至为积极,推己及人、尔我兼顾,乃儒家絜矩之道。读者可借由译注补充,对陈先生"积极金律"的论旨有更进一步的了解。

1977 年,陈先生在美国从事儒学的教学与研究业经四十星霜。四十年来默默耕耘,无日或忘,而儒学研究也由无人闻问而转成当代显学之一。学术行情的起落,有太多的外缘条件,原非个人之力所能扭转乾坤,然陈先生不畏困厄孤寂,竭其心力于儒学之薪传火种,犹甘之若饴。于复兴儒学之功,自有其历史地位。陈先生回顾四十年走过的岁月,曾有感而赋诗四首,其一云:

> 海外教研四秩忙,攀缠墙外望升堂。
> 写作唱传宁少睡,梦也周程朱陆王。

诗虽不刻意求工,然先生之志,及其数十年如一日,深契于儒学,与古人酣畅同游之生命境界,则表露无遗。先生之风,山高水长,本书译事终了,谨敬录这首诗以表达我们对先生的崇敬之情。

目　录

第一章　人文精神之发展

中国哲学史的特色，一言以蔽之，可以说是人文主义，但此种人文主义并不否认或忽略超越力量，而是主张天人可以合一。在这意义之下，早在中国思想肇端之初，人文主义已是居主流地位的思潮。

人文主义并非凭空玄思而来，而是历史与社会的迁移演变所致。公元前 1111 年，周人征服殷商（公元前 1751—前 1111 年），部族社会由此逐渐转型为封建社会。为巩固其帝国计，周王室尽力激励人民发挥才智，培养百艺，促成社会各阶层的才能之士展露专长。向天祈雨，渐由灌溉所取代；原为部落神祇的“帝”，一变为全民共有的上帝；人及其事业日益重要。最后，奴仆竟可居相位，人文主义日渐发达，到孔子时，终达其巅峰。

周王朝的建立者推翻殷商后，为证明其统治之合法性，因此，强调天命的概念。天命是一独立自存的道德律令，其性质即为德性。依据此种概念，人在世或逝世后的命运，并不依赖生前死后的灵魂，也不依赖神灵的力量，而纯是依靠自己的善言善行。周人因而宣称，虽然商人曾禀受天命，治理天下，但因怠忽职守，已自绝天命。周王朝的建立者则因具有美德，所以天命乃转移到他身上。无疑地，周王室的前途如何，端视其未来之统治者是否有德而定。

人的命运与王朝的未来端赖于其德性，而非取悦幽秘神灵之力量，殷周之际，此种观念极为发达（颇可注意者，记载殷商大事与观念的甲骨文上，不见“德”此一字眼，但在周朝初叶的文献里，此字却极为重要）。殷商时期，神灵对人的影响无所不在，任何大事如未曾向它请示，终无一可行。但到了周朝，其地位却受人君规范，诚如《礼记》所说：“殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼……周人尊礼尚施，事鬼敬神而远之，近人而

忠焉。[1]”

同样地，对上帝的信仰也产生巨变。殷商时期，上帝乃一人格神，高高在上，它可降下祸福，庇佑人间诸事，监临官吏任免。此种信仰一直延续至西周初叶，但最后却渐由超越的精神实体——“天”——之概念所取代[2]。此并非意谓天与神灵不再为人所尊崇，而是它们人格的力量已为人之德性与努力所代替，且人因其自身之德行，可以主宰自己的命运。

由此可看出周人对祖先的认知。殷商之际，祖先如非被视同天帝，[3]即被视为传达讯息于天帝的中介。至周朝时，它们固然仍深具作用，然而正如“天”的情况一样，它们的作用并非因其力量，而是因其为道德的典范，可使人闻风兴起。它们仍受尊崇，但却不再干扰人间事务。依照《洪范》所论，个人与社会的范畴，皆是道德性的范畴。

以上所说的思想，可见之于以下的选文。这些选文取自《尚书》[4]、《诗经》[5]、《左传》[6]，以及《国语》[7]。前两书含有中国最古老的文献资料，后两种著作虽然年代晚多了，然而所记载的事件仍在孔子之前。

---

〔1〕《礼记·表记》，参见 Legge 译，*Li Ki*, Vol. 1, p. 342。

〔2〕关于此问题，参见 Dubs, “The Archaic Royal Jou (Chou) Religion”, *T' oung Pao*, p. 46 (1949), pp. 218 ~ 259。

〔3〕据郭沫若《青铜时代》，9 ~ 12 页，1949；与傅斯年《性命古训辨证》，二，3 页，1940。

〔4〕《尚书》，儒家基本经典之一，搜罗自传说中的尧帝（公元前 3000 年），直至西周早期的文献。五十八篇中有二十五篇，据说乃王肃（公元 195—256）、皇甫谧（公元 215—282）或东晋（公元 317—420 年）的梅赜所伪作，但其余的篇章中，现代的学者也只接受周朝的部分为真正切实可靠的。因此，此处的选文都是取自此一部分。英译本，参见 Legge 译，*Shoo King*。

〔5〕《诗经》，也是儒家基本的经典之一，共收入三百零五首诗，其中包含西周早期各封国间所行的宗教诗、朝政往来的酬酢诗，以及民间的歌谣，其中五首被认为是商朝的作品。传统上认为孔子曾经从当时流行的三千首诗中，选择了这些诗，但当代学者排斥此种看法。然而，大家都同意：《诗经》里的许多首诗，当时流布甚广，孔子对之也甚为熟稔。英译本，参见 Karlgren 译，*The Book of Odes*，以及 Waley 译，*The Book of Songs*。

〔6〕传统上认为是与孔子同代的左丘明所作。一般认为是春秋时期（公元前 722—前 481 年）记载鲁国大事记的《春秋》一书之注解。《春秋》的作者，据说是鲁国的孔子。此书文字简略，旨意奥晦。因此，如欲厘清其文意，提供背景及事件本末是必要的。在三种注解当中，《左传》最合体要。英译本，参见 Legge 译，*The Ch' un Ts' ew With The Tso Tsuen*。尽管传统上有如此的说法，现代学界却认为《左传》可能是本独立的著作，直至公元前 4 世纪时才写就。

〔7〕也被视为左丘明所著，但现代的学者不承认此说。他们相信此书可能为刘向（公元前约 77—前 6）所辑。然而，他们依旧相信此书是春秋时期列国中对话的真实记录。法译本，参见 de Harlez 译，“Koue-Yü”, 1st pt., *Journal Asiatique*. Vol. 9, No. 1 (1893), pp. 373 ~ 419, No. 2 (1894), pp. 5 ~ 91; 2nd pt., *Discours des Royaumes*, 1895, pp. 1 ~ 268。

一

丰年多黍多稌①

亦有高廪②

万亿及秭③

为酒为醴

烝畀④祖妣

以洽⑤百礼

降福孔皆⑥　　（《诗经·丰年》）

天生烝民⑦

有物有则

民之秉彝⑧

好是懿德⑨

天监有周

昭假于下⑩[1]

保兹天子

生仲山甫[2]　　（《诗经·烝民》）

【编者评述】

新儒家赋予此诗第二首第二句以更多形上学的含蕴，他们认为在每一事物之内，皆有其存有之特殊法则。然而，毋庸置疑地，亘古以来，中国人也早已相信存在总会蕴涵着某种法则的。颇堪玩味的是："则"[3]之一字，不仅意味着法则，而且还是某种特定的法则——虽然此诗写就时，不见得有此种含义。有些人士认为中国人所说的实在，指的是种混沌未判，空白一片。当他们念及上述有物即有则的悠远传统时，

---

〔1〕 此句的解释纷纭不定，孔颖达（公元574—648）《毛诗正义》的解释是：光照及于下民。

〔2〕 据《毛诗正义》，仲山甫为樊侯，德性高超，上天派遣他，下助宣王（公元前827—前782年在位）。

〔3〕 关于"则"字相当不错的探讨，参见 Needham, *Science and Civilization in China*, Vol. 2; *History of Scientific Thought*, pp. 558 ~ 562。

应当考虑修正以往的意见。众所共知，孟子曾引此诗，以支持他的性善说[1]。

【译注】

①稌，音 tú，稻子。 ②廪，米仓。 ③亿，数万至万曰亿。秭，数亿至亿曰秭。 ④烝，进也。畀，予也。烝畀意指祭祀时进献供物。 ⑤洽，完成。 ⑥孔皆，普及也。 ⑦烝民，众民。 ⑧彝，常道。 ⑨懿德，美德。 ⑩昭假于下，光明降及下民。

二

维天之命
於穆①不已
於乎②不显③
文王[2]之德之纯
假以溢我④
我其收之⑤
骏惠⑥我文王
曾孙笃之⑦ （《诗经·维天之命》）

【编者评述】

郑玄（公元127—200）[3]与朱熹（1130—1200）[4]皆将“天命”，注解成“道”或是“天道”，这是重自然主义的解释方式。然而在周朝前叶，人格神的信念仍是很强的。

【译注】

①穆，美也。 ②於乎，叹词。 ③不显，彰显。不，丕也。 ④假，嘉也。溢，益也。 ⑤收之，受之也。 ⑥骏惠，大的恩惠。 ⑦笃之，固守之。

---

[1] 《孟子·告子上》六。

[2] 周朝的建立者（公元前1171—前1122年在位）。

[3] 引自《毛诗正义》。

[4] 参见其《诗经集注》。

周公若曰："君奭〔1〕弗吊①，天降丧②于殷。殷既坠厥命，我有周既受。我不敢知曰，厥基永孚于休③；若天棐忱④，我亦不敢知曰，其终出于不祥。

呜呼！君，已曰时我⑤。我亦不敢宁⑥于上帝命，弗永远念天威，越我民罔尤违⑦，惟人。在我后嗣子孙，大弗克恭上下⑧，遏佚前人光⑨，在家不知⑩。天命不易，天难谌⑪。乃其坠命，弗克经历⑫嗣前人恭明德。在今予小子旦，非克有正⑬，迪惟前人光⑭，施于我冲子⑮。"

又曰："天不可信，我道惟宁王德延⑯，天不庸释⑰于文王受命。"（《尚书·君奭》）

【译注】

①弗吊，不怜悯。　②降丧，指邦国毁灭。　③永孚于休，永远符合福祥。　④若天棐忱，英译本解：如上天真诚相助。　⑤时我，依赖自己。⑥宁，休息。　⑦越我民罔尤违，人民没有怨尤者。　⑧上下，上天下民。⑨遏佚前人光，断绝了祖先的荣耀。　⑩在家不知，指君奭在家难道未曾知觉。　⑪天难谌，天命难以依赖。　⑫经历，实现。　⑬非克有正，不足有导正吾王之道。　⑭迪惟前人光，只是使用祖先荣耀用以开导之。⑮冲子，年轻小子，指成王言。　⑯我道惟宁王德延，英译本解：我的道只是引申我们建立安宁之王的德性而已。　⑰释，移走。

侯服于周①
天命靡常
殷士肤敏②
祼将于京③
厥作祼将
常服黼冔④
王之荩臣⑤
无念尔祖

---

〔1〕　召公（卒于公元前1056年）之名。此篇被视为周公所作，用以劝阻君奭辞掉成王（公元前1104—前1068年在位）之太师职务。

无念尔祖
聿修厥德[⑥]
永言配命[⑦]
自求多福
殷之未丧师[⑧]
克配上帝
宜鉴于殷
骏命不易[⑨]　　(《诗经·大雅·文王》)

【编者评述】

"无念尔祖"一句,使学者大感困惑,由于中国人极尊崇祖先,他们难以相信儒学居然会劝人"无念尔祖"。所以 Legge 翻译时,不得不把"无"字略掉(变为"恒念尔祖")〔1〕;高本汉(Karlgren)的翻译,则将之变为疑问句(能无念尔祖乎?)〔2〕;Waley 则将"念"解释成"羞愧"〔3〕。但我们如能理解其时人文主义已日渐茁壮,人也更趋于自立自主,不必凡事再凭赖皇天先祖,则大可不必扭曲原来明显的旨意,以适应其前或其后祖先崇拜的习俗。

【译注】

①侯服于周,侯,维也。言维周是服也。　②肤,美也。敏,捷也。③裸将于京,裸,以鬯酒献尸,尸受酒灌于地,以降神也。全句言殷人在周京助祭。　④黼冔,黼裳与殷冠。　⑤荩臣,进用之臣。　⑥聿修厥德,聿,发语词,言但修其德。　⑦永言配命,英译本解作:永远配合天命,与之无间。言,发语词。　⑧师,指军队。　⑨骏命不易,天命不易维持。

帝谓文王
予怀明德[①]
不大声以[②]色
不长夏以革[③]〔4〕

---

〔1〕 Legge 译,*She King*,p. 431。
〔2〕 *The Book of Odes*,p. 186.
〔3〕 *The Book of Songs*,p. 186.
〔4〕 此句晦涩不清,据《毛诗正义》,意为不随时间而改变。

不识不知④[1]
顺帝之则　　（《诗经·大雅·皇矣》）

【译注】

①予怀明德，我归人君有光明之德。　②以，与也。　③不长夏以革，言不因年岁而变革。　④不识不知，言不必多所谋虑。

王先服①殷御事，比介于我有周御事②。节性③，惟日其迈④。王敬作所⑤，不可不敬德。（《尚书·召诰》）

【编者评述】

敬德的倾向必然会引起人性论的问题，这是中国哲学史最为核心的主题之一——或者该说：就是最为核心的主题——但此问题要到孟子时，讨论得才特别精详。此处所录，是讨论人性问题最早的文献。“节性”意指人性需要调节，尤其是需要节制，这表示人性原为中性，甚或本恶。此点与后来所说人性本善的观点，大不相同。

【译注】

①先服，先使服从。　②言使他们能与我们周朝的执事者相互亲近。比，亲附也。　③节性，限制其性。　④言日益进步。　⑤王敬作所，王对其所作所为当敬重谨慎。所，句末语词。

三

惟十有三祀①，王访于箕子。王乃言曰：“呜呼！箕子。惟天阴骘下民②，相协厥居③，我不知其彝伦攸叙④[2]。”箕子乃言曰：“我闻在昔鲧陻⑤洪水，汩陈⑥其五行，帝乃震怒，不畀洪范九畴⑦，彝伦攸斁⑧。鲧则殛死⑨，禹乃嗣兴。天乃锡⑩禹洪范九畴，彝伦攸叙。……

[1] 许多杰出的注家都解释为不必多所谋虑，如屈万里《诗经释义》，214 页，1952。

[2] 孔颖达的《尚书正义》：“天不言而默然定，下民是助，合其居，使有常生之资。”另一可能的诠释为：“上天暗中保护下民，助其安居协和，但我不知如何定位永恒之人伦之道。”

一、五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土……[1]二、五事：一曰貌，二曰言，三曰视，四曰听，五曰思。貌曰恭，言曰从，视曰明，听曰聪，思曰睿。恭作⑪肃，从作呙⑫，明作晰，聪作谋，睿作圣。三、八政：一曰食，二曰货，三曰祀，四曰司空，五曰司徒，六曰司寇，七曰宾，八曰师。四、五祀：一曰岁，二曰月，三曰日，四曰星辰，五曰历数。五、皇极⑬：皇⑭建其有极，敛时⑮五福，用敷锡⑯厥庶民。惟时厥庶民于汝极⑰，锡汝保极⑱……六、三德：一曰正直，二曰刚克⑲，三曰柔克⑳。平康正直㉑，强弗友刚克㉒，燮友柔克㉓[2]；沈潜刚克㉔，高明柔克㉕……七、稽疑：择建立卜筮㉖人，乃命卜筮……立时人㉗作卜筮，三人占，则从二人之言。汝则㉘有大疑，谋及乃心，谋及卿士，谋及庶人，谋及卜筮。汝则从、龟从、筮从、卿士从、庶民从，是之谓大同。身㉙其康强，子孙其逢㉚：吉。汝则从、龟从、筮从、卿士逆、庶民逆：吉。卿士从、龟从、筮从、汝则逆、庶民逆：吉。庶民从、龟从、筮从、汝则逆、卿士逆：吉。汝则从、龟从、筮逆、卿士逆、庶民逆：作内，吉；作外，凶㉛。龟筮共违于人：用静，吉；用作㉜，凶。八、庶征㉝：曰雨，曰旸㉞，曰燠㉟，曰寒，曰风，曰时㊱。五者来备，各以其叙，庶草蕃庑㊲……九、五福：一曰寿，二曰富，三曰康宁㊳，四曰攸好德㊴，五曰考终命㊵。六极㊶：一曰凶短折㊷，二曰疾，三曰忧，四曰贫，五曰恶，六曰弱。(《尚书·洪范》)

【编者评述】

此文之所以重要，理由有二。其一，文中有五行说(下文将再探讨此义)；其次，它包含了早期中国人对自然(第一、五、八畴)、修身(第二畴及第六畴)、政治(第三、四、六畴)、刑罚(第九畴)等的观念，以及提出了核心的原理“皇极”(第五畴)。天、地、人息息相关，可说为后来主宰中国史的天人合一说，预先铺路。有些学者认为此文写成的年代，比公元前12世纪晚多了，但其说并无明确的佐证。何况，此文的精神与周期早期诗歌所表现出的：虽当体认天意，但唯人德是赖的倾向，仍若合符节。

---

[1] 此段话全文，见本书第十一章选文，三。

[2] 此处的诠释，亦依据《尚书正义》。

【译注】

①有，又也。祀，年也。　②阴骘下民，不言而默定下民，使有常生之资。　③相协厥居，助和其居。相，助也。协，和也。　④彝，德也。叙，定也。　⑤陻，堵塞。　⑥汨陈，扰乱。　⑦畀，与也。畴，类也。　⑧斁，音yì，败坏。　⑨殛死，被诛杀。　⑩锡，赐也。　⑪作，则也。以下"作"字义同。　⑫呙，治也。　⑬皇极，至极，最高准则。　⑭皇，统治者。　⑮敛，聚集。时，是也。　⑯敷，施也。锡，赐也。　⑰于汝极，遵从你的法则。　⑱锡，与也。保极，持守此准则。　⑲刚克，强势统治。⑳柔克，温和统治。　㉑平康正直，和平安宁时期，以正直的方式统治之。㉒强弗友刚克，暴虐失序时期，以强势方式统治之。　㉓燮友柔克，和谐平顺时期，以温和方式统治之。　㉔沈潜刚克，对沈潜内向者，以强势方式克治之。　㉕高明柔克，对聪慧外扬者，以温和方式克治之。㉖卜筮，以龟甲占吉凶，曰卜。以蓍草占吉凶，曰筮。　㉗时人，是人，即上文所示掌卜筮之人。　㉘则，若。　㉙身，自身。　㉚逢，大也，兴盛之意。㉛内，国内之事，如祭祀冠婚之礼。外，境外之事，如出师征伐之类。㉜静，无为不动。作，有为动作。　㉝庶征，一般的征兆。　㉞旸，音yáng，晴也。　㉟燠，暖也。　㊱时，合乎五行之时。　㊲蕃庑，繁密茂盛。　㊳康宁，指身心两安。　㊴攸好德，修善德。攸，修也。　㊵考终命，老而以善寿终。　㊶六极，六种惩罚恶行。　㊷凶短折，早夭横死。

【译者按】

关于"天人合一"，编著者曾有较完整的讨论。

儒家天人合一之思想，上源于《易经·乾卦传》之"与天地合其德"与《中庸》之"与天地参"。较早于《庄子》之"与天为徒"。至宋而为理学一基本观念，历元明清而无异说，思想家之尤者，张载、程氏兄弟、朱子与王阳明是也。此概念有四成分：(1)天人一道。(2)人为万物之灵。(3)人心能通天地之心。(4)天人一体。张子（张载，1020—1077）云："天人异用，不足以言诚。天人异知，不足以尽明。所谓诚明者，性与天道，不见乎小大之别也。"（《正蒙·诚明篇》）程明道（程颢，1032—1085）云："天人一也，更不分别。"（《遗书》，二上）又云："天人无间断。"（同上）何以故？明道云："若如或者别立一天，谓人不可以包天，则有方矣。是二本也。"（《遗书》，一一）明道云："所以谓万物一体者，皆有此理。"（《遗书》，二上）伊川（程颐，1033—1107）亦曰："天地人只一道也。"（《遗书》，一八）朱子随之曰："天人本只一理，若会得此意，则天何尝大，人何尝小也？"门人问朱子之言"天未始不为人，而人未始不为天"，朱子答之曰：

“天即人，人即天。人之始生，得于天也。既生此人，则天又在人矣，凡语言动作视听，皆天也。”（均《语类》，一七）

人物皆禀于天，而人为最灵，此即孔子所谓天地之性人为贵（依《孝经》）。周子敦颐（1017—1073）《太极图说》云：“二气交感，化生万物。万物生生，而变化无穷焉，惟人也得其秀而最灵。”朱子释之云：“盖人物之生，莫不有太极之道焉。然阴阳五行，气质交运，而人之所禀，独得其秀。故其心为最灵，而存以不失其性之全。所谓天地之心，而人之极也。”朱子之意，即谓人为最灵，一因物得其偏，而人得其全，二因人之心，即天地之心。陆象山考试卷撰《天地之性人为贵论》，便是此意。以后理学家亦无异辞。

二程子伊川云：“一人之心，即天地之心。一物之理，即万物之理。”（《遗书》，二上）此于《礼记·礼运》所云“故人者天地之心也”，加以理解。张子云：“大其心则能体天下之物。物有未体，则心为有外。”（《正蒙·大心篇》）伊川亦云：“圣人之心……合内外，体万物。”（《遗书》，三）朱子《仁说》（《文集》，六七）首句即云：“天地以生物为心者，而人物之生，又各得夫天地之心以为心者也。……论人心之妙者则曰仁。”此为众善之源，万行之本。人能尽其心则能尽天地之心，与天地同体矣。

张子未尝明言天地同体，然谓人能体天地之物，显是物我一体之意。彼引《中庸》“尽其性能尽人物之性”，继云：“我体物未尝遗，物体我知其不遗也。”（《正蒙·诚明篇》）其《西铭》以天地为父母，民为同胞，物为吾与，乃天人一体之表现于仁之实现。

关于天人合一，最著名者为程明道，彼云：“学者须先识仁，仁者浑然与物同体。”又云：“仁者以天地万物为一体，莫非己也。”（均《遗书》，二上）此思想以后影响甚大，程氏门人杨时以天地一体言仁，其一例也。及至王阳明（王守仁，1472—1529）之《大学问》，天人一体之说乃达高峰。阳明子曰：“大人者，以天地万物为一体者也。大人之能以天地万物为一体也，非意之也，其心之仁本若是。明明德者，立天地万物一体之体也。亲民者，达天地万物一体之用也。”所谓亲民，即亲亲而仁民，仁民而爱物之谓。以至不特亲吾之父兄以及天下人之父兄而为一体，而且与鸟兽草木瓦石皆为一体。故由明明德以至齐家治国而平天下，其一体乃步步实现，逐渐圆成。此是理学家天人合一之正传，与汉儒之天人感应或道家之以天为大宇宙、人为小宇宙，故能相类等说，大大不同。应感相类皆以天人为二。理学家则谓天人为一。程氏兄弟云：“天人本无二，不必言合。”（《遗书》，六）此处所谓合，乃二物之合并为一。若学者汲汲求仁，大其心，变化气质，存天理而去人欲，由是而格致诚正修齐治平，自与天地合其德，日月同其明，不是与另一外物联合，而乃由尽己之心性经尽人之心性，以至尽物之心性，则人与天同一。如是并非丧失个性，多为一所灭，而乃个人之全德表现，其感化与天地同流也。（陈荣捷《天人合一》，收入韦政通编《中国哲学辞典大全》，147～149页，水牛出版社，1983。）

四

十五年[①],有神降于莘,王问于内史过曰:"是何故? 固[②]有之乎?"对曰:"有之。国之将兴,其君齐明衷正[③],精洁惠和。其德足以昭其馨香[④],其惠足以同[⑤]其民人,神飨而民听,民神无怨,故明神降之,观其政德而均布福[⑥]焉。国之将亡,其君贪冒[⑦]辟邪,淫佚荒怠,粗秽暴虐。其政腥臊,馨香不登[⑧],其刑矫[⑨]诬,百姓携贰[⑩],明神弗蠲[⑪],而民有远志[⑫][1],民神怨痛,无所依怀,故神亦往焉,观其苛慝[⑬]而降之祸。"(《国语》,卷一,惠王十五年)

【译注】

①十五年,指周惠王十五年,公元前662年。 ②固,犹尝也。 ③齐,庄重。衷,诚悫。 ④昭其馨香,使芳香之贡物昭显升闻。 ⑤同,联合。 ⑥均布福,普施福泽。 ⑦冒,盲动。 ⑧馨香不登,芳香不上闻于神,神不飨也。 ⑨矫,以诈用法曰矫。 ⑩携,离也。贰,二心。 ⑪蠲,洁也。 ⑫远志,离去之意。 ⑬苛,烦也。慝,恶也。

晋侯复假道于虞以伐虢,宫之奇谏……公曰:"吾享祀丰絜,神必据[①]我。"[2]

对曰:"臣闻之,鬼神非人实亲,惟怀是依。故《周书》曰:'皇天无亲,惟德是辅。'[3]又曰:'黍稷非馨,明德惟馨。'[4]又曰:'民不易物[②],惟怀繄[③]物。'[5]如是则非德,民不和,神不享矣。神所冯[④]依,将在德矣。"(《左传·僖公五年》)

【译注】

①据,依也。 ②民不易物,人民不能改变祭物。 ③繄,犹是也。

---

[1] 谓人民离之他去,如据吴国韦昭(公元222—280)的注,为背叛之意。

[2] 据孔颖达《春秋左传正义》,此处的"据"字意指"安"。

[3] 《尚书·蔡仲之命》。参较Legge译,*Shoo King*,p. 490。

[4] 同上,《君陈》,Legge前引书,p. 539。

[5] 同上,《旅獒》,Legge前引书,pp. 347～348。

④冯,同凭字。

郑人相惊以伯有[1],曰:“伯有至矣。”则皆走,不知所往。铸刑书之岁二月①,或梦伯有介②而行。曰:“壬子,余将杀带③也。明年壬寅,余又将杀段④也。”及壬子,驷带卒,国人益惧。齐燕平之月,壬寅,公孙段卒,国人愈惧。其明月,子产立公孙洩及良止以抚之⑤,乃止。子大叔问其故,子产曰:“鬼有所归,乃不为厉,吾为之归也。”

及子产适晋,赵景子问焉,曰:“伯有犹能为鬼乎?”子产曰:“能。人生始化曰魄,既生魄,阳曰魂。用物精多⑥,则魂魄[2]强。是以有精爽⑦,至于神明。匹夫匹妇强死⑧,其魂魄犹能冯依于人,以为淫厉,况良霄⑨我先君穆公之胄,子良之孙,子耳之子,敝邑之卿,从政三世矣。郑虽无腆⑩,抑谚曰:‘蕞⑪尔国。’而三世执其政柄,其用物也弘⑫矣,其取精也多矣。其族又大,所冯⑬厚矣,而强死,能为鬼,不亦宜乎!”(《左传·昭公七年》)

【译注】

①二月,指去年(昭公六年)二月。 ②介,着甲。 ③带,人名,指驷带。驷带助子皙杀伯有,事见襄公三十年传。 ④段,公孙段,当为襄公三十年传所云之丰氏,其人亦攻击伯有。 ⑤公孙洩,子孔之子,子孔被杀,见襄公十九年传。良止,伯有之子。之,指伯有之魂。 ⑥精多,精美而多。 ⑦有精爽,发展出本性及智性。或云:精爽乃未昭著之神明。⑧强死,暴终。 ⑨良霄,即伯有也。 ⑩无腆,无厚也,意指国小。 ⑪蕞,微小不足道。 ⑫弘,亦多也。 ⑬冯,同凭。

春,穆叔如晋,范宣子逆①之。问焉,曰:“古人有言曰死而不朽,何谓也?”

穆叔未对,宣子曰:“昔匄之祖,自虞以上为陶唐氏,在夏为御龙氏,在商为豕韦氏,在周为唐杜氏,晋主夏盟为范氏②,其是之谓乎?”

---

[1] 其事迹参见《左传》襄公三十年。参较 Legge, *The Th' un Ch' ew, with The Tso Tsuen*, p. 557。

[2] 据一般的理解,“魂”是人的阳气之神,表现于人的智力与嘘吸之运动等;“魄”为人的形躯之灵,表现于躯体之运动。

穆叔曰:“以豹所闻,此之谓之世禄,非不朽也。鲁有先大夫曰臧文仲,既没,其言立,其是之谓乎。豹闻之,大上有立德,其次有立功,其次有立言,虽久不废,此之谓不朽。若夫保姓受氏,以守宗祊[③],世不绝祀,无国无之,禄之大者,不可谓不朽。”(《左传·襄公二十四年》)

【译注】

①逆,迎也。　②晋主夏盟为范氏,晋国为华夏盟主时,我家族成为范氏一族。　③宗祊,犹宗庙也。

第二章　孔子的人文主义

如泛说孔子塑造了中国文化，这是毫无可疑的。然而，如缩小范围，说孔子也塑造了中国哲学的特质——亦即他决定了尔后中国哲学发展的方向，或建立了中国哲学发展的模式——则似乎过度夸张。然而此说真实无误，它比一般所理解的还要来得真实。

晚近八百年来发展的新儒学，为中国思想放一光彩，其争论的主题，乃人与事物的性与理的问题（此其所以被称为性理学），宋（960—1279年）明（1368—1644年）时期，此种倾向尤为明显。环绕此一主题，气、阴阳（消极被动与积极活动的两种宇宙力或质素）、太极、有无、体用，以及天人合一等问题，亦由此展开。孔子与这些问题无涉，也未曾讨论。《论语》一书中，理、阴、阳、太极等字词从未出现。“气”此一字眼虽曾数见，其用法却非物质力量之意[1]。而孔子的门徒自言，他们从未闻夫子说及性与天道之事[2]，除了在“性相近，习相远”[3]此处谈到人性问题外，孔子再未涉及，而此种说法与后来正统儒家主张的人性本善复大异其趣。

本文的讨论奠基在《论语》一书之上，一般认为此书乃理解孔子思想最可靠的典籍。“格物”的问题源于《大学》，其他许多问题则见于《易经》[4]，但这两本著作，一般认为并非孔子本人之原著，即使视同本人的著作，其中的这些题旨仍只是引而未发。所以，如说新儒家学者曾从中汲取灵感，或借之以佐证自己的理论，当不为过。然而，如说它们已为后来

---

〔1〕《论语·泰伯》四，《乡党》四、八，《季氏》七。除专门讨论的情况外，本篇导论不再将《论语》中的出处列出。关于一般主题的章节，参看本导论末所列之细目。至于有关《论证》之种种，见本章注〔10〕。

〔2〕《论语·公冶长》一二。

〔3〕同上，《阳货》二。

〔4〕关于这些经典，参见本书97页注〔2〕，以及241页注〔1〕。

的中国哲学提出一纲要或理论结构，则未免推演得太远。

然而，单从《论语》一书考察，我们也可发现孔子对中国哲学发展的影响极其深远。尤要者他决定了其凸显的特色，即人文主义。

诚如前章所述，早在孔子之前，人文主义的趋势已显然可见，然而直至孔子，才使之成为中国哲学中最强的主导力量。他无意探讨神祇或人死后的问题，他相信“人能弘道”，而非“道能弘人”[1]，他的思想集中在人的问题上面。他的主要关怀是由好的政府与和谐的人际关系所支撑的美满社会。为此理想，他主张好的政府应当以德治民，且以身作则，而不宜诉之刑罚或暴力。他也认为善恶的标准是义不义，而不是利不利（His criterion for goodness was righteousness as opposed to profit）。对于家庭问题，他特别重视孝道。至于一般的社会层次上，则主张“礼”，亦即合宜的行为。

详而论之，他相信所有人都可趋于完美，因此，他彻底修正了传统所说“君子”的概念。就“君子”此一词语的字面意义而言，乃“统治者（君）之子”的意思，由此引申而有“居上位者”的含义。理论而言，人是否尊贵，乃由其地位——尤其是血缘地位——所决定。在《论语》一书中，此词语共出现一百零七次，在某些场合，它仍然意指着统治者。然而在大多数用法里，孔子却用之于描述道德高超的人。换言之，对孔子而言，尊贵与否已不再是血缘之事，而是人格的问题——此种观念实等于一种社会革命，当然，如说成是演进，也许更为恰当。然而，无疑的是因孔子之故，此新的观念乃能确立不移。他一再提及尧、舜、周公等圣王乃人格的典范，此想法似乎意味着他总是返观过去。然而究实而论，此乃他在寻求理想的人格，而非诉求超自然的存有所致。

孔子不但奠定了中国哲学人文主义的根基，他也塑造了其间某些根本的概念，此处仅简要地述及其中五项：“正名”、“中庸”、“道”、“天”、“仁”。孔子坚持正名的必要性，不仅是期望建立名分与位阶皆上轨道的社会秩序，且希望言行之间能相一致，如用更具哲学性的语言表达，也可说是期望名实之间能相符合。在儒家思想，甚或其他各家各派的思想里，此种观点一直是不变的主旨。至于所谓的“中庸”，孔子并不仅仅意指节制，而且还指不偏不倚，恰为适中。在中国思想里，此亦是核心的概念。

---

[1] 《论语·卫灵公》二八。

究实而论，尔后新儒家思想中阴阳与体用的中和等主张，并没有超出孔子此一概念。至于孔子对“天”的诠释，可以说与传统信仰的距离更为遥远。直至孔子之时，至高的力量被称作“帝”，或曰“上帝”，它是种人格形态的神祇，可是孔子从未曾谈到“帝”，但时常述及“天”。无疑地，他所说的天是具有目的性，且为万物之主宰。他一再说到“天命”，意即天之意志或命令。然而，对孔子而言，上帝已非诸神中之最尊者，亦非以人格之形态治理此世。它已一变而为超越的存有，它只监临在上，而让自己之道德律独立运作。此即“道”，文明由此发展，人由此遵行。此亦即“天道”，后来亦称作“天理”。

最重要的是，孔子赋予“仁”新的意义，此一概念后来变为中国哲学的核心问题[1]。后来有关理气问题的讨论，可说都是为了有助于人如何体仁。甲骨文中未发现“仁”字，孔子之前的典籍中，也只是偶一见之，且其意都是指特殊的慈爱之德性，尤其是统治者与臣属间的慈爱。然而至孔子时，这些意义乃大为转变。首先，“仁”成为孔子谈论时的主题，在《论语》四百九十九章中，有五十八章专门讨论“仁”，其出现次数共达一百零五次。其他的主题，甚至包含孝道在内，都未曾受到孔子师生间如此的注目。尤有甚者，他不像古人将“仁”视作一特殊的德目，而是将之转化成总德。当然，在少数的例子中，孔子仍将仁当成一特殊的德目，其意如同慈爱。但在大多数的例子里，孔子认为仁人即完人，即真正的君子，即金律之人，因为仁者“己欲立而立人，己欲达而达人”[2]。为仁要经由“忠”与“恕”，方可达成社会与个人之和谐融洽。此是贯穿孔子说训之线索，本质上它即金律，同时也是行仁之最佳途径（golden mean）。将仁的概念加以扩充，即形成新儒家思想天人合一的理论；也正是因为人心中都有仁，后来的儒者才会坚持人性本善的理论。

是故，孔子确为一传述者，但同时也是一创造者。就专业的知识而言，他不是一位哲学家，但如果没有他，中国哲学必然大异其趣。公元前551（或说前552）年，他出生于现在山东省的鲁国。他姓孔，名丘，传统上尊称他为“孔夫子”（以拉丁文称之，即为 Confucius）。他虽为贵族后裔，

---

〔1〕 关于概念，参见拙作《儒家仁的概念之演变》，收入《东西哲学》四（1955 年），295 ~ 319 页。并见《论语 · 颜渊》二二；以及本书第三十章，张载《西铭》；第三十一章，选文第 1、11 条；第三十二章，选文第 42 条；第三十四章，一、“论说”部分等处的评述。

〔2〕 《论语 · 雍也》二八。

但家道却已中衰。大约三岁左右，其父即逝世。显然，他是自修而成，虽然学无常师，后来却成为他那个时代中可能最为博学的人。

在二三十岁时，他开始崭露头角，他是中国历史上首位不遗余力奉献其心力于教育的人。他开创私人教育，为全体民众打开了教育之门，提出了为修养而非为职业的教育。环绕其周遭的是一群君子学者（由此开启了士人的体系，此体系影响中国的历史、社会甚巨）。

孔子年轻时，曾在鲁国担任低级职务，五十一岁时，仕宦为中都宰，同年又被任命为大司寇，其间可能又做过处理公共工程的司空之官。五十六岁时，他发现上司对其政策并无兴趣，乃开始周游列国（几乎费了十三年），思求改革政治社会，有些门生跟随他。可是他最后却失望了，因此在他六十八岁那年，乃返回其家乡教学，可能也在此时编写六经。据《史记》的记载〔1〕，他有门徒三千，身通六艺〔2〕者七十二人。享年七十三岁。

孔子是否在四十多岁时，曾拜访老子，并向他请教古礼？他是否写过《春秋》，重编过其他古代经典，并撰写过《易经》中的《十翼》？这些问题，许多中国学者，尤其过去数十年来的中国学者，都曾争辩过。一度这些说法都不为人所信，现在许多学者则倾向于相信是真的，但争执仍是不休。然而几乎所有学者都接受，《论语》是了解孔子思想最可靠的资料。职是之故，以下的选文全是取材自此一典籍。

礼乐　《学而》一二，《为政》五，《八佾》三、四、一七、一九，《雍也》二五，《泰伯》八

孔子　《为政》四，《公冶长》二五，《雍也》二六，《述而》一、二、七、八、一六、一八至二〇、三七，《子罕》一、四，《乡党》九、一四，《宪问》三〇、三七、四一，《微子》六，《子张》二四

教与学　《学而》一、六、八、一四，《为政》一一、一五，《雍也》二

---

〔1〕此处所述，见于记载孔子传记最早也最可靠的《史记·孔子世家》。法译本参见 Chavannes 译 Les mémoires historiques，卷五，299～300、391～403、420 页。英译本，见林语堂《孔子的智慧》，57、88～91、95 页。

〔2〕传统上相信指的即六经：《书》、《诗》、《易》、《礼》、《乐》与《春秋》。《乐经》现在业已散佚，其余中的三者，参见本书第 2 页，注〔4〕至〔6〕。“六艺”也有人认为是礼、乐、射、御、书、数六者。

〇,《卫灵公》一七、二〇、三一,《季氏》八、一〇,**与小人对照**:《为政》一四,《里仁》一一、一六,《泰伯》六,《颜渊》一六,《子路》二三、二六,《宪问》二四,《卫灵公》二〇,《阳货》二三

德　《学而》四、六、八,《里仁》一二,《述而》六,《泰伯》五、七、一三,《子罕》四,《子路》一八、一九,《宪问》三三,《卫灵公》八、一七,《季氏》四、一〇,《阳货》六、八

道　《里仁》五、八,《述而》六,《卫灵公》二八、三一,《阳货》四

言行　《为政》一三、一八,《里仁》二四,《子路》三,《宪问》二九

《论语》〔1〕

子曰:"学而时习之,不亦说乎①?有朋自远方来,不亦乐乎?人不知而不愠②,不亦君子乎?"(《学而》一)

【编者评述】

两千年来,对孔子言论的解释常大相径庭。大致说来,以作《论语集解》〔2〕的何晏(卒于公元249年)为代表之汉儒,倾向于字句的注解,对史实也较感兴趣。相反地,以写成《集注》的朱熹(1130—1200)为代表之新儒家,其注释乃意解的、哲学的,而且也常是主观的。他们几乎一致认为儒家的道,就是最为基要概念的理,因此,当他们面临未加说明的"之"字时,常坚持其义即理。汉宋学者的歧异,在此节的诠释

---

〔1〕《论语》乃收录孔子及其弟子言论的集子,可能由其门人及再传门人编纂而成。"论语"一词直到公元前2世纪时才出现,当时有三种版本,其中间有出入,后来亡佚了两种,只有流传于鲁地的"鲁论"留存了下来。它可分成两部分,每部分各有十卷,陆德明(公元556—627)《经典释文》的第二十四章,将之分成四百九十二章。朱熹加以离合整编的结果,又合并成四百八十二章,其中有一章更细分成十八节。Legge 的 *Confucian Analects* 与 Waley 的 *The Analects of Confucius* 等译本,因将这些节视为独立的章节,所以总共得到四百九十九章,以下的选文即采用此编号。

《论语》的题材没有系统,间有重复,有些还不合史实。但一般都同意,此书是了解孔子思想最真实可靠的泉源。朱熹将它和《孟子》、《大学》、《中庸》合在一起,编为"四书",从此即成经典。自1313年至1905年间,它们是科学考试必备的典籍,取代了早期经典重要的地位。

〔2〕收录于《十三经注疏》之《论语注疏》中。

上也可看出。何晏引王肃的话，认为“习”乃反复诵习；但在朱子看来，“习”却意指效法先知先觉者之意，换句话说，重点不在诵习，而在实践。清（1644—1911）儒则两皆不取，其所重者为实学，所以对他们来说，“习”兼有复习与实习之意，刘宝楠（1791—1855）的《论语正义》即如此注解。是故，何晏、朱熹、刘宝楠可说代表三个不同时代中，三种不同的诠释方向。大体来说，儒家的基本精神是学行并重，以下我们还会再三遇到此种并重的例子[1]。

【译注】

①说，同悦。时，陈先生英译从朱注释为“时常”，或解作“在适当的时候”。 ②愠，含怒意。

【译者按】

传统儒家对知与行的关涉，编著者认为：

儒家传统，素来知行并重。《论语》之博文约礼（《雍也篇》）、修德讲学（《述而篇》）、学道爱人（《阳货篇》）与博学笃志（《子张篇》），《大学》之致知修身（经文），《中庸》之博学笃行（二〇）、诚明（二一）、尊德性道问学（二七），与孟子之知性存心（《尽心篇》上）、良知良能（同上）与知无不知，仁无不爱（《尽心篇》上），皆以知行如椅之两脚，缺一不可。即《尚书》之“非知之艰，行之惟艰”（《说命》中）亦然。此非讨论知行之性质，而以为此难彼易也。注云：“言知之易行之难，以勉高宗。”盖言王君修德要努力，非比较二者本质而言也。

此传统延续不绝。无论仁义、仁智、敬义、居敬穷理，皆是一贯。儒家着重实行，故于知行关系，少有讨论。至朱子而后于问答书札之间，从多方面斟酌。朱子关于此问题无专著，然于各方面均有主张，可括为六点：(1)知行为二，(2)知行并重，(3)各有轻重，(4)知行互发，(5)知先行后，(6)真知必行。知行为二，乃传统之见。程子“涵养须用敬，进学则在致知”（《遗书》一八）之语，乃理学之名言，而为朱子所常引用者。朱子云：“分明自作两脚说。”（《语类》，九）朱子本人亦言：“操存涵养，则不可不紧。进学致知，则不可不宽。”（同上）亦分两事也。然朱子又谓：“主敬穷理，虽二端，其实一本。”（同上）此点于知行并重之说，立下基根。且知行二者，虽然并重，然亦有比较轻重之不同。朱子云：“论先后，知为先。论轻重，行为重。”（《语类》九）又曰：“志学亦是要行，而以知为重。三十而立，亦是本于知，而以行为重。”（《语类》二三）故不可以一概论也。

伊川用敬致知之言，已示二者缺一不可。朱子更显言之，曰：“知行常相须。如目

[1] 参见《论语·为政》一八之评述。

无足不行，足无目不见。”又曰：“涵养穷索，二者不可废一。如车两轮，如鸟两翼。”（均《语类》九）二者固不可离，同时又能互发。朱子曰：“学者工夫，唯在居敬穷理二事。此二事互相发。能穷理，则居敬工夫日益进。能居敬，则穷理工夫日益密。”（《语类》九）又曰：“知与行工夫，须著并到。知之愈明，则行之愈笃。行之愈笃，则知之益明。二者皆不可废。”（《语类》一四）是以“明善诚身，正当表里相助”（《朱子文集》，五四，《答孙季和书》）。

知行互须互发，便引起先后问题。伊川力言知先行后。彼云：“人力行先须要知。”（《遗书》一八）又曰：“学以知为本，取友次之，行次之，言次之。”（《语类》二五）盖其哲学既以理为本，自以穷理为先。朱子亦屡言论先后当以致知为先（《语类》九），又曰：“须先致知而后涵养。”（同上）然又谓涵养、体认、致知、力行，“四者本不可先后，又不可无先后。须当以涵养为先”（《语类》一一五）。显是自相矛盾。然朱子总是依从程子，以知为先。但因知行互相发明，则先后亦非绝对之事。故朱子于穷理集义孰先之问，答曰：“穷理为先。然亦不是截然有先后。”（《语类》九）此与其论理气先后相同。彼云：“理与气本无先后之可言。但推上去时，却如理在先。”（《语类》一）

然朱子非谓先有理在，然后加气。此处亦非谓致知完毕，方始力行。陈淳（1159—1223）举南轩（张栻，1133—1180）知与行互相发（《南轩文集》，三二，《南轩答问》）。朱子云：“知与行，须是齐头做，方能互相发。程子曰：‘涵养须用敬，进学则在致知。’下‘须’字‘在’字，便是皆要齐头着力。不可道知了方始行。”（《语类》一一七）又云：“以涵养做头，致知次之，力行次之。不涵养则无主宰。……既涵养又须致知。既致知又须力行。若致知而不力行，与不知同。亦须一时并了，非谓今日涵养，明日致知，后日方行也。”（《语类》一一五）此同时并了之意，比二程为进一步。二程虽谓穷理尽性至命，“一时并了”、“只是一事”（《遗书》二上、一八），然乃指三者性质相同，不分知行，更不分先后也。朱子亦曰：“涵养中自有穷理工夫，穷其所养之理。穷理中自有涵养工夫，养其所穷之理。两项都不相离。才见成两处，便不得。”（《语类》，九）换言之，知行不但相须相发，且亦互摄也。故曰：“须是于知处求行，行处求知。”（《语类》二三）

伊川谓：“人既能知见，岂有不能行？”（《遗书》一七）“知而不能行，只是知得浅。饥而不食鸟啄，人不蹈水火，只是知。人为不善，只是不知。”（《语类》一五）朱子亦云：“知之而不肯为，亦只是未尝知之耳。”（《语类》二三）“知而未能行，乃未得之于己。此所谓知者，亦非真知也。真知则未有不能行者。”（《朱子文集》，七二，《杂学辨》）又云：“不真知得，如何践履得？若是真知，自住不得。”（《语类》一一六）此言甚为有力。加上上述知行相摄之言，与阳明知行合一之说，相去亦不远矣。

阳明之所以异于程朱者，在乎程朱以真知必能行，而阳明则以真知即是行也。此不特知行同时，而是知行合一，为中国思想上一大跃进。阳明云：“真知即是行。”（《传习录》上）又曰：“致知必在于行，而不行不可以为致知。”（《传习录》中）问知行

如何得合一？阳明答曰："博学只是事事学存此天理。笃行只是学之不已之意。"(《传习录》下)或疑知行不合一，以知之匪艰为问。阳明曰："良知自知，原是容易的。只是不能致那良知，便是知之匪艰，行之惟艰。"(同上)王氏以为分知行为二，不是知行本体，盖"未有知而不行者。知而不行，只是未知。圣贤教人，知行正是要复那本体，不是著你只恁的便罢。故《大学》指个真知行与人看，说'如好好色'，'如恶恶臭'。见好色属知，好好色属行。只见那好色时已自好了，不是见了后又立个心去好。……又如知痛必已自痛了方知痛，知寒必已自寒了，知饥必已自饥了。知行如何分得开？此便是行的本体。……某尝说知是行的主意，行是知的功夫。知是行之始，行是知之成。若会得时，只说一个知，已自有行在。只说一个行，已自有知在。古人既说一个知，又说一个行者，只为世间有一种人……冥行妄作。所以必说个知，方才行得是。又有一种人……揣摸影响。所以必说一个行，方才知得真。……今若知得宗旨时，即说两个亦不妨。亦只是一个。"(《传习录》上)又云："知之真切笃实处即是行。行之明觉精察处即是知。知行工夫本不可离。只为后世学者分作两截用功，失却知行本体。故有合一并进之说。真知即所以为行，不行不足谓之知。"(《传习录》中)

知行关系问题，至此高峰而止。难易问题，朱子不言。伊川云知有深浅，故行有勉强不勉强，行难知亦难(《遗书》一八)。阳明亦以良知本易，致知则用力。然真知必行，亦非难也。此以本体而言，与《尚书》与伊川从教养立论不同。阳明知行合一之论，固仅基于人之经验知识而不及思维知识。然其哲学以良知为头脑，则凡知均属良知。故其说亦可通也。

孙中山先生创行易知难之说。当时学者讨论甚烈。孙先生举饮食、用钱、作文、建屋、造船、筑城、开河、电学、化学与进化为十证(《孙文学说》第一至四章)。谓"能知必能行"(第六章)，"不知亦能行"(第七章)。其《知行总论》云："总而言之，有此十证以为行易知难铁按，则知之非艰，行之惟艰之古说，与阳明知行合一之格言，皆可从根本上而推翻之矣。或曰：'行易知难之十证，于事功上诚无间言。而于心性上之知行，恐非尽然也。'吾于此请以孟子之说证之。《孟子·尽心》章曰：'行之而不著焉，习矣而不察焉，终身由之而不知其道者众也。'此正指心性而言也。由是而知行易知难，实为宇宙间之真理。施之于事功、施之于心性，莫不皆然也。"(第五章)阳明以饮食为例，指知饱知饥。孙先生则指食物之化学结构与烹调之学术原理，知之深浅不同。其引《孟子·尽心上》孩提之童，无不知爱其亲为良知，亦与孙先生引《孟子》终身不知其道不同。在昔要君主修德，故言行之唯艰。现代科学昌明，在在考究，故孙先生以知难勉励国人。中间程、朱、阳明论据各异，而目的固无不同。即知行之一而二、二而一，为我国一贯之传统也。

(陈荣捷《知行合一》，收入韦政通编《中国哲学辞典大全》，387～391页，台北，水牛出版社，1983。)

有子[1]曰："其为人也孝弟，而好犯上者，鲜矣；不好犯上，而好作乱者，未之有也。君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为仁之本与！"（《学而》二）

子曰："巧言令色，鲜矣仁！"[2]（《学而》三）

曾子[3]曰："吾日三省吾身：为人谋而不忠①乎？与朋友交而不信乎？传②不习乎[4]？"（《学而》四）

子曰："弟子入则孝，出则弟，谨而信，泛爱众，而亲仁。行有余力，则以学文。[5]③"（《学而》六）

子曰："君子不重则不威④，学则不固[6]。主忠信。无友不如己者。过则勿惮改。"（《学而》八）

【编者评述】

此处论交友，显然与《论语·泰伯》五所说不合。孔子在彼处要人"以能问于不能"。我们很难相信孔子教人自私，所以依据邢昺（公元932—1010）疏[7]，孔子所以提到忠信逊己之朋友，乃意在劝人主忠信。据徐幹（公元171—218）的说法，孔子只是要我们慎于择友[8]。

---

〔1〕 孔子的门生，名若（公元前538—约前457），比孔子年轻十三岁（一说三十三岁）。在《论语》里面，除了少数的特例外，他和曾参一直被尊称为"子"。以往，只有君子与博学之士才能被如此称呼，所以有人推测《论语》是由他们的门生所编，所以才将孔子的言论和他们的合编在一起。

〔2〕 参见本章《子路》二七。

〔3〕 曾参（公元前505—约前436），孔子的门生，以孝闻名，传说作《大学》与《孝经》。

〔4〕 意谓：师之所传吾已实行之否？何晏另作他解：言凡所传之事，得无素不讲习而传之。很多人也赞同此种注解。

〔5〕 "文"，其意原为"文式"，但此处引申作文化与道德律（道）的展现；换言之，也就是礼、乐、射、御、书、数等六艺。

〔6〕 何晏引孔安国（公元前130年在世）说：固，蔽也，不作"坚实"解释。因此此句的文意当为：如果他学习，则不至于无知。

〔7〕 《论语疏》，此文为《论语注疏》的部分。

〔8〕 《中论》卷上，篇五，《四部丛刊》本，卷一，二一页下半。

【译注】

①尽己之谓忠。　②传，老师的传授。　③文，诗书六艺之文。　④君子如果不庄重，就没有威仪。

子曰："父在，观其志；父没，观其行；三年无改于父之道，可谓孝矣。"(《学而》一一)

【编者评述】

批评孔子的人认为，孔子的权威主义对儿女的压力甚大，即使其父过世以后，情况仍是不变。范祖禹(1041—1098)所了解的这段话的文意，确实如此，他主张身为儿女的人，当观察他的父亲的行为及意志〔1〕。但他这种解释几乎无人信从，所有出色的注家，从孔安国、郑玄〔2〕、朱熹到刘宝楠，都认为此段意指：父亲生前，人子的行动受到限制，因此，人子的意向成为评断其人格的标准；可是，当他父亲过世，他完全独立自主后，则以他的行事来判断。在此种诠释方式下，父亲的举止成为指导儿女行为的道德法则。

有子曰："礼之用，和为贵①。先王之道斯为美，小大由之②。有所不行，知和而和，不以礼节之，亦不可行也③。"(《学而》一二)

子曰："君子食无求饱，居无求安，敏于事而慎于言，就有道而正焉④，可谓好学也已。"(《学而》一四)

子贡〔3〕曰："贫而无谄，富而无骄，何如？"子曰："可也。未若贫而乐〔4〕，富而好礼者也。"子贡曰："《诗》云：'如切如磋，如琢如磨。'〔5〕⑤其斯之谓与？"子曰："赐也，始可与言诗已矣！告诸往而知来者。"(《学而》一五)

---

〔1〕 引自《朱子遗书》中的《论语或问》，卷一，二〇页上半。

〔2〕 《论语注》。

〔3〕 孔子学生，姓端木，名赐，字子贡(公元前520—约前450)，以辩才无碍著称，小孔子三十一岁。他的描述参见《论语·公冶长》九。

〔4〕 古本有作"贫而乐道"者。

〔5〕 出自《诗经》第五十五首《淇奥》，原形容情人之风采。但子贡转引过来形容孳孳向道，劝勉不怠。

子曰："不患人之不己知，患不知人也。"[1]（《学而》一六）

子曰："为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之。"（《为政》一）

【编者评述】

此处有两条重要的原理可说，其一是德治的观念，儒家在这点上，与偏好刑法武力的法家正好相反。其次是无为而治，亦即极上轨道时，万物可自行运行的政治，汉儒、宋儒对此点的解释并无不同[2]。以上两条，儒家和道家都是一致同意的[3]。

【译注】

①礼的最大价值在建立和谐。　②先王之道，因此而为美，大小事皆由此道。　③如此而仍有所不行，乃因只知求和，而不知以礼节制。　④到有道之士那里去端正自己。　⑤切磋琢磨，治之已精，而益求其精。

子曰："《诗》三百，一言以蔽之，曰'思无邪'。"[4]①（《为政》二）

子曰："道之以政，齐之以刑，民免而无耻②；道之以德，齐之以礼，有耻且格[5]③。"（《为政》三）

子曰："吾十有五而志于学，三十而立④，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺⑤，七十而从心所欲，不逾矩⑥。"（《为政》四）

【编者评述】

天命为何，端看每个人的哲学观点为何！大致说来，唐朝（公元618—907年）以前的儒者，如非认为它是主宰个人生涯的上帝诰令，要不然就是意指道德秩序的兴衰

[1]　《论语·宪问》三二，《卫灵公》一八、二〇等处，也可见到相似的观念。

[2]　参见何晏《论语集解》与朱熹《论语集注》。

[3]　比较《论语·卫灵公》四，以及《老子》第五十七章。

[4]　《诗经》中第二百九十七首《駉》。《诗经》事实上共有三百零五首。诗中的"思"字原为叹词，但孔子却转引作"思想"解释。关于《诗经》，参见本书第2页注[5]。

[5]　"格"字有"正"（何晏以及大部分的注者都这样解释）以及"至"（依据郑玄）双解。如使用后解，则此句之意为"民将臻于善境"，或"民将亲近在上者"。参见本书第三十二章，选文第44条之评述。

升沉〔1〕。宋儒，尤其是朱熹，却认为它乃“天道之流行，而赋于物者，乃事物所以当然之故也”〔2〕，后一种解释流传相当久远。中国思想史上，天命的概念极端的重要，它可解释成上天之赋命、上帝之诰令、个人之命运及秩序之运行等。在宗教里，它通常意指命运或人格神的命令；但在哲学里，它总是被视为道德天职、自然禀赋，或道德秩序来使用。

【译注】

①作者的思想完全纯正。 ②道，引导。政，法制禁令。齐，整齐，齐一。免而无耻，免于刑罚，却没有羞耻。 ③格，正也。 ④品格已形成。⑤安逸于所听闻。 ⑥矩，道德法度。

孟懿子〔3〕问孝。子曰：“无违①。”樊迟〔4〕御，子告之曰：“孟孙问孝于我，我对曰‘无违’。”〔5〕樊迟曰：“何谓也？”子曰：“生，事之以礼；死，葬之以礼，祭之以礼。”（《为政》五）

孟武伯〔6〕问孝。子曰：“父母唯其疾之忧。”〔7〕（《为政》六）

子游〔8〕问孝。子曰：“今之孝者，是谓能养②。至于犬马，皆能有养〔9〕；不敬，何以别乎？”（《为政》七）

子曰：“温故而知新，可以为师矣。”（《为政》一一）

---

〔1〕 参见程树德《论语集释》，1943。

〔2〕 朱熹《论语集注》。

〔3〕 一位年轻的贵族，也被称为孟孙，曾向孔子学过礼。

〔4〕 孔子学生，姓樊，名须，字子迟（生于公元前515年）。

〔5〕 邢昺认为是不要违背礼，朱熹认为是不要违背理；皇侃（公元488—545）的《论语义疏》，则以为是不要违背双亲。

〔6〕 孟懿子之子。

〔7〕 何晏引马融（公元79—166）的注解：言孝子不妄为非，唯疾病然后使父母忧。大半的注家都采用此解说。

〔8〕 孔子学生，姓言，名偃，字子有（生于公元前506年）。

〔9〕 另解：（1）连犬马皆能养人；（2）连犬马皆能养其双亲。

子曰："君子不器[1]。"(《为政》一二)

【编者评述】

有识之士应当视野辽阔，兴趣广博，多才多艺，而不应当像用途狭窄的器具一样。[2]

【译注】

①不要违背礼。　②养，饮食供奉。

子贡问君子。子曰："先行其言而后从之。"[3]①(《为政》一三)

子曰："君子周而不比，小人比而不周。"②(《为政》一四)

子曰："学而不思则罔，思而不学则殆。"③(《为政》一五)

子曰："由[4]！诲女知之乎[5]？知之为知之，不知为不知，是知也。"(《为政》一七)

子张[6]学干禄④。子曰："多闻阙疑，慎言其余，则寡尤；多见阙殆，慎行其余，则寡悔⑤。言寡尤，行寡悔，禄在其中矣。"(《为政》一八)

【编者评述】

儒家传统里，言行并重的观念相当强[7]，王阳明且将知行视为同一[8]。

---

[1] 原意为"器具"，引申作用途狭滞，不能掌握枢要。

[2] 参见《论语·子罕》六。

[3] 参见《论语·里仁》二二、二四，《宪问》二九。

[4] 孔子学生之名，姓仲，字子路(公元前542—前480)。他只比孔子年轻九岁，以勇力著称。

[5] 本句可解为："要我教你求知之道吗？"也可解作："我教你的，你已知道了吗？"

[6] 孔子学生颛孙师(公元前503—约前450)之字。

[7] 参见《论语·里仁》二二、二四，《公冶长》十，《子路》三，《宪问》二九，《卫灵公》五，《微子》八，以及《中庸》第八、一三章。

[8] 参见本书第三十五章，《传习录》第五条。

【译注】

①说之前先做，然后根据他所做的说。 ②周，普遍。比，偏党。③罔，不得，失。殆，危险。 ④干，求。禄，出仕的俸禄。 ⑤阙，保留。尤，别人的怪罪。殆，心有未安者。

子曰："非其鬼①而祭之，谄也。见义不为，无勇也。"（《为政》二四）

子曰："人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？"②（《八佾》三）

林放[1]问礼之本。子曰："大哉问！礼，与其奢也，宁俭；丧，与其易也，宁戚。"③（《八佾》四）

祭如在④，祭神如神在。子曰："吾不与祭，如不祭。"⑤（《八佾》一二）

王孙贾[2]问曰："与其媚于奥，宁媚于灶，何谓也？"⑥子曰："不然，获罪于天，无所祷也。"（《八佾》一三）

子贡欲去告朔之饩羊⑦。子曰："赐[3]也，尔爱其羊，我爱其礼。"（《八佾》一七）

定公[4]问："君使臣，臣事君，如之何？"孔子对曰："君使臣以礼，臣事君以忠。"（《八佾》一九）

仪封人请见。曰："君子之至于斯也，吾未尝不得见也。"从者见之。出曰："二三子，何患于丧乎？天下之无道也久矣，天将以夫子为木铎⑧。"（《八佾》二四）

---

〔1〕 鲁人，很可能不是孔子的学生。

〔2〕 卫国大夫，也是执政者。

〔3〕 子贡名。

〔4〕 鲁国国君（公元前509—前495年在位）。

子曰:"不仁者不可以久处约⑨,不可以长处乐。仁者安仁,知者利仁。"⑩(《里仁》二)

子曰:"唯仁者能好人,能恶人。"[1](《里仁》三)

子曰:"苟志于仁矣,无恶也。"[2](《里仁》四)

子曰:"富与贵是人之所欲也,不以其道得之,不处也;贫与贱是人之所恶也,不以其道得之,不去也。君子去仁,恶乎成名?君子无终食之间违仁,造次必于是,颠沛必于是⑪。"(《里仁》五)

子曰:"我未见好仁者,恶不仁者。好仁者,无以尚之[3];恶不仁者,其为仁矣,不使不仁者加乎其身。有能一日用其力于仁矣乎?我未见力不足者。盖有之矣,我未之见也。"(《里仁》六)

子曰:"朝闻道,夕死可矣。"(《里仁》八)

子曰:"君子之于天下也,无适也,无莫也,义之与比⑫。"(《里仁》一〇)

【编者评述】

这里清楚地展现出儒家伦理学中的弹性与常道,标准严格,而运用上具有弹性。从而开展出儒家义理中,经/权、标准/特例、绝对/相对、恒常/暂时[4]等基本观念。这说明了孔子不固执[5];不预先决断自己的行动方式[6];可以仕则仕,可

---

〔1〕 此处的"恶"字,意指不喜欢,不含心意不正之意,《大学》第十章对此说有所发挥。

〔2〕 "恶",邪恶;也可念作"务"音,作痛恨、厌弃解,但几乎没有人这样解释。

〔3〕 此句意谓没有任何别的事比仁更重要,也可解作"任何人将无以超越他",但很少有人这样解释。

〔4〕 参见本书第三章,《孟子》选编,《离娄上》一七部分的评述。

〔5〕 《论语·子罕》四。

〔6〕 同上,《微子》八。

以止则止[1];孟子称其为“圣之时者”[2]。

“适”与“莫”,可解释成亲近、赞誉百姓与疏远、压迫百姓,先儒当中不乏采取这种解释的[3]。但大多数人都是采纳朱子的注解,我个人也赞同朱说。朱子的重点,乃在君子处事的态度;但张栻却认为孔子所说,是指君子的心境[4]。此种差异,恰反映出新儒学中相对立的两翼,其一倾向行动,另一则倾向心境[5]。

【译注】

①人死曰鬼,一般指祖先。 ②人若不仁,则与礼乐何干? ③深切的哀伤胜于淡薄的情感。 ④祭先祖如先祖在。 ⑤我若不亲自参加祭祀,就如同不曾祭祀。 ⑥媚,亲顺,巴结。奥,室内西南角落,祭奥略如祭宗庙之礼。灶有灶神。 ⑦每月初一祭告祖庙的活羊。 ⑧木铎,铜质木舌的铃,施政教时摇铃以召集大众。 ⑨约,困境。 ⑩仁者行仁而安,知者因利而行仁。 ⑪终食之间,吃一餐的时间。造次,仓促匆忙。颠沛,困顿流离。 ⑫君子对于天下的事情,没有一定要怎么做,也没有一定不怎么做,只是依从著义。

子曰:“君子怀德,小人怀土[6];君子怀刑,小人怀惠。”①(《里仁》一一)

子曰:“放于利而行,多怨。”②(《里仁》一二)

子曰:“参乎!吾道一以贯之。”曾子曰:“唯。”子出。门人问曰:“何谓也?”曾子曰:“夫子之道,忠恕而已矣。”③(《里仁》一五)

【编者评述】

孔子思想可用“一贯”一词综括而尽,但其义为何,孔子却没有明说。大致说来,汉唐诸儒解释“贯”字,常认为是一套学说的体系;朱熹确实具有新儒家玄思的哲学

---

[1] 《孟子·公孙丑上》二。

[2] 同上,《万章下》一。

[3] 参见刘宝楠《论语正义》。

[4] 参见朱熹《论语集注》,以及张栻《论语解》。

[5] 参见程树德《论语集释》,对于此点的注解。

[6] 原意为“土地”,或住家、食物,等等。

之精神，他主张其意是：一心应万物。有清一代，由于对玄思的反动，所以“贯”字常被解为行为事物，“一贯”也就意指贯穿一切人生行为之道德原则〔1〕。尽管如此，所有的人却都同意“忠”、“恕”之意义，其中又以朱熹之诠释最佳。朱熹认为“忠”意指尽了己心，“恕”则为推此心以及人〔2〕。正如程颐所说，忠是天道，恕是人道；前者为体，后者为用〔3〕。刘宝楠认为忠即孔子所说“己欲立”，而“恕”乃“而立人”，其说甚是〔4〕。此处所论，为孔子金律积极面之展示，另外之消极面，终只是金律之一端而已〔5〕。

【译注】

①怀刑，顾念着刑法。怀惠，顾念着恩惠利益。　②放，依据。③尽己之谓忠，推己之谓恕。

【译者按】

此一人本主义完整无缺。然其逻辑基础为何？孔子说：“吾道一以贯之。”而此一贯之道则为“忠恕而已矣”。设若此一阐释正确，则吾人不得不得出结论说，儒家体系之基础乃在于道德领域，亦即在于人生经验本身。此一贯之道通常亦指儒家中庸之道。此一学说在中国哲学里的确重要至极；它不单是古今儒家，同时亦为整体中国哲学之骨干。孔子说：“中庸之为德也，其至矣乎。”此似乎揭示孔子乃以心理或形上之物为其伦理之基础。但此一哲理要等到两世纪以后才得发展。就孔子而言，中庸乃确指中道，如“过犹不及”一言所提示者。其心理基础乃由孟子、荀子所提供，而形上基础则由《中庸》所提供。（陈荣捷《中国哲学史话》，收入：梅贻宝等撰，Moore, Charles A. 编，私立东海大学哲学系编译《中国人的心灵——中国哲学与文化要义》，台北，联经出版事业公司，1984。）

“金律与银律”，20世纪以前，其介绍与研究儒学者，几全为传教士。彼等好举他教之短，以形基督教之长。于是谓儒教为银律之教，不若耶教之为金律之教。彼等以《论语》中《颜渊》、《卫灵公》两篇均谓“己所不欲，勿施于人”。《公冶长》篇谓“我不欲人之加诸我也，吾亦欲无加诸人”。《中庸》谓“施诸己而不愿，亦勿施于人”。《大

---

〔1〕 清儒的观点，王念孙（1744—1832）《广雅疏证》是最好的代表。

〔2〕 朱熹《论语集注》。

〔3〕 《遗书》卷二一下，一六页，文见《二程全书》。

〔4〕 《论语正义·雍也》二八。

〔5〕 其他积极面的主张，见于《论语·宪问》四五，《中庸》第十三章，《孟子·梁惠王上》七。而消极面的见解，则可见于《论语·公冶长》一二、《颜渊》二、《卫灵公》二三，《中庸》第十三章，以及《大学》第十章。

学》亦谓"所恶于上,毋以使下"。皆为消极之词,故称为"消极的金律",又称"银律",以示不若基督"爱人如己"之金律之完美。此说战前甚为通行。夫基督金律之尽善,为世所公认,自不待言。唯以己欲勿施为消极,则其误有三。一者消极之词每每表达积极的意思。如"无限"、"无极"等等,实至积极,且有时比积极词句更为有力。二者中国人从来不作消极解。早如《孟子》,即谓"所欲,与之聚之,所恶,勿施尔也"(《离娄上》)。《韩诗外传》卷三云:"己恶饥寒焉,则知天下之欲衣食也。己恶劳苦焉,则知天下之欲安佚也。己恶衰乏焉,则知天下之欲富足也。"刘宝楠《论语正义》(注《颜渊篇》仲弓问仁)亦曰:"己所不欲,勿施于人。则己所欲,必又当施于人。"自古及今,无有单作消极解者,不应有所谓金银之别。三者持消极之说者,根本不明了仁字意义。上文谓"克己复礼"、"己欲立而立人",皆人我兼全之意,至为积极。孔子答仲弓问仁之所以谓勿施者,不外推己及人之意。故言己立立人,己达达人,则谓"能近取譬,可谓仁之方也已"。中庸不愿勿施之前,谓"忠恕违道不远"。朱子《中庸章句》注云:"尽己之心为忠,推己及人为恕。"此语盖本诸程明道。程子云:"以己及物,仁也。推己及物,恕也。忠恕一以贯之。忠者天理,恕者人道。忠者无妄,恕者所以行乎忠也。忠者体,恕者用,大本达道也。"(《遗书》,一一)可见仁乃儒家絜矩之道,推己及人,尔我兼顾。故《论语·宪问》云:"修己以安人。"《中庸》云:"所求乎子以事父。"《孟子·梁惠王上》云:"老吾老,以及人之老。"诚一贯之道也。(陈荣捷《仁的概念之开展与欧美之诠释》,收入氏著《王阳明与禅》,17~18页。)

子曰:"君子喻于义,小人喻于利。"①(《里仁》一六)

【编者评述】

孔子曾以多种方式将君子小人相对而论[1],但本章的义利之判,不管对儒家或对孔子本人来说,都是最根本的。朱熹将"义"解成天理,将"利"释为人欲,但后来的新儒学者强烈反对理欲如此严格对分。

【译注】

①喻,知晓。

【译者按】

最重要者为象山以君子小人喻义利章发论。朱子只"请得一言以警学者"。象

[1] 参见《论语·为政》一四,《里仁》一一、一六,《雍也》一一,《述而》三六,《颜渊》一六,《子路》二三、二五、二六,《宪问》七、二四,《卫灵公》一、二〇、三三,《阳货》四、二三。

山"辞避再三,不得所请,取《论语》中一章,陈平昔之所感,以应嘉命,亦幸有以敬之。子曰:'君子喻于义,小人喻于利。'此章以义利判君子小人,辞旨晓白"。此显是象山自选之题。义利问题,当然是儒家基本争论点之一。以此为题,亦至适当。然于此义利之辨,朱陆并无二致。陆子《讲义》云:"志乎义,则所习必在于义。所习在义,斯喻于义矣。志乎利,则所习必在于利。所习在利,斯喻于利矣。故学者之志不可不辨也。……诚能深思是身不可使之为小人之归,其于利欲之习,怛然为之痛心疾首,专志乎义而日勉焉,博学审问慎思明辨而笃行之……其得不谓之君子乎?"其后朱子尝云:"大凡为学,且须分个内外。这便是生死路头。今人只一言一动,一步一趋,便有个为义为利在里。从这边便是为义,从那里便是为利。向内便是入圣贤之域,向外便是趋愚不肖之途。这里只在人劄定脚做将去,无可商量。若是已认得这个了,里面煞有工夫,却好商量也。"顾谓道夫曰:"曾见陆子静义利之说否?"曰:"未也。"曰:"这是他来南康,某请他说书。他却说这义利分明,是说得好。如云今人只读书,便是为利。如取解后,又要得官,得官后,又要改官,自少至老,自顶至踵,无非为利。说得来痛快,至有流涕者。"此为杨道夫己酉(1189 年)以后所闻。事隔八九年,印象仍鲜明如此。吾人可谓鹅湖之重点在两儒之异,白鹿之重点在两儒之同。亦可谓由鹅湖而白鹿洞,两者渐趋于同。当然朱陆意见仍未归一。《语类》载符舜功(名叙)问陆子静君子喻于义口义。朱子曰:"子静只是拗。伊川云:'惟其深喻,是以笃好。'子静必要云好后方喻。看来人之于义利,喻而好者多。若全不晓,又安能好?然好之则喻矣。毕竟伊川说占得多。"又云:"子静说话,多反伊川。如君子喻于义,小人喻于利,解云,惟其深喻,是以笃好。渠却云好而后喻。此语亦无害,终不如伊川。"然此是知行先后问题,非君子小人义利之辨也。(陈荣捷《朱子新探索》,569 ~ 570 页,台北,台湾学生书局,1988。)

子曰:"事父母几谏[①]。见志不从,又敬不违,劳而不怨。"(《里仁》一八)

子曰:"父母在,不远游。游必有方。"(《里仁》一九)

子曰:"父母之年,不可不知也。一则以喜,一则以惧。"(《里仁》二一)

子曰:"君子欲讷[②]于言而敏于行。"(《里仁》二四)

子贡曰:"我不欲人之加诸我也,吾亦欲无加诸人。"子曰:"赐

也，非尔所及也。”[1]（《公冶长》一二）

子贡曰：“夫子之文章③，可得而闻也[2]；夫子之言性[3]与天道，不可得而闻也。”（《公冶长》一三）

颜渊[4]、季路侍。子曰：“盍各言尔志？”子路曰：“愿车马、衣轻裘[5]，与朋友共。敝之而无憾。”颜渊曰：“愿无伐善，无施劳。”[6]④子路曰：“愿闻子之志。”子曰：“老者安之，朋友信之，少者怀之。”[7]⑤。（《公冶长》二六）

子曰：“十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好学也。”（《公冶长》二八）

子曰：“回也，其心三月不违仁，其余则日月至焉而已矣。”[8]（《雍也》五）

【编者评述】

单据此说，有些哲学家即认定颜渊是个神秘主义者，且孔子也赞扬神秘主义。

【译注】

①轻微婉转的劝止。 ②讷，迟缓。 ③文章，威仪文辞。 ④伐，夸也。施，张大。劳，有功。 ⑤老者使他安逸，朋友使他信任我，年轻人使他怀念我。

---

〔1〕 参见《大学》第十章。

〔2〕 “文章”也可说是文献遗产，甚或即古代经典。

〔3〕 《论语》其他地方提到“性”字的只有一处，即《阳货》二。

〔4〕 孔子的得意门生，姓颜，名回，字子渊（公元前521—前490），三十二岁卒。

〔5〕 唐石刻无“轻”字，此字可能是后来才增添进去的。

〔6〕 不夸大自己为别人所受之辛劳，另一解：自己之孳勉于道德。

〔7〕 如用邢昺的注解的话，其意当为：老者安己，事之以孝敬也；朋友信己，待之以不欺也；少者归己，施之以恩惠也。

〔8〕 我们不能确定此段话是在颜渊生前还是卒后说的。

子曰："质胜文则野，文胜质则史。文质彬彬，然后君子。"①(《雍也》一六)

子曰："人之生也直，罔之生也幸而免。"②(《雍也》一七)

【编者评述】

尽管大体说来，儒家传统认为人性本善，但孔子本人之立场到底为何，却不甚了然。我们已读过"夫子之言性……不可得而闻也"[1]，底下还会读到他所说的"性相近"[2]，但到底是如何相近，终究仍是不清楚。本章所说，解释成：人因正直，乃能全生，也未尝不可。马融[3]、王充[4](约公元27—100)就是如此解释。但大部分人都采用朱熹的主张，他引用程颢[5]的话作证，程颢则回应郑玄的解释，认为孔子所说，乃"人生本直"。如此说来，孔子不但是中国哲学史上首位对人性论有明确立场，而且还是首位主张人性本善的人。

【译注】

①朴实多于文采，未免粗野。文采多于质朴，未免虚浮。文采和形式，配合适当，才是君子。　②人生而正直，若失去此正直而生者，是侥幸得免。

子曰："知之者不如好之者，好之者不如乐之者。"(《雍也》一八)

子曰："中人以上，可以语上也；中人以下，不可以语上也。"(《雍也》一九)

樊迟问知。子曰："务民之义①，敬鬼神[6]而远之，可谓知矣。"问仁。曰："仁者先难而后获，可谓仁矣。"(《雍也》二〇)

---

[1] 《论语·公冶长》一三。

[2] 《论语·阳货》二。

[3] 引自何晏注。

[4] 《论衡》第五章，《四部备要》本，卷二，二页上半。英译本参见 Forke, *Lun-Heng*, Vol. 1, p. 152。

[5] 参见《论语集注》。

[6] 意指祖先。

【编者评述】

很多人对此段话大感迷惑,有些人甚至怀疑孔子的宗教态度有多虔诚——这一切疑惑事实上毫无必要——因为此段或意味与鬼神交要“不渎”〔1〕,或意味“重人道甚于重鬼神之道”〔2〕。

【译注】

①专用力于人道之所宜。

【译者按】

关于孔子之天的观念,有不少西方学者谓孔子为怀疑者,举《论语》“性与天道不可得而闻”与“天何言哉”之言为证。此为片面之见,昭然若睹。孔子五十而知天命,曰“唯天为大”,又曰“天丧予”,有何怀疑之可言?彼等固不知《论语》诸注对于“不可得而闻”之种种解释,又不晓“天何言哉”之自然主义,乃系孔子以义理之天替代商朝之人格神,而强调天之精神性与道德性也。更有谓孔子“敬鬼神而远之”,为对宗教不生兴趣或且不诚者,盖亦不审人文主义之进展而已。商人尚鬼,周人则重德好礼,所谓“天道远而人道迩”,故敬而远之。此重人亦即所以尊天也。(陈荣捷《王阳明与禅》,96 页,台北,台湾学生书局,1984。)

此一风俗继续传入取代商朝之周朝,但有一重大改变。此一新王朝需要人才以建立一新国家。当灌溉比祈雨带来更多之水时,人便自然凌驾神祇而跃居重要地位。人越益向前,而神则越益疏远。如《礼记》所载者,“殷人尊神,率民以事神,先鬼而后礼……周人尊礼尚施,事鬼敬神而远之”。此一趋势更为孔子所强调。他不讨论鬼神。他告诉一位门弟子说:“敬鬼神而远之,可谓知矣。”门弟子问以事鬼一事,他回答说:“未能事人,焉能事鬼?”以及“未知生,焉知死”? 实际上,孔子既未否定鬼神之存在,亦未忽视祖先。他声称:“鬼神之为德,其盛矣乎……洋洋乎如在其上,如在左右。”他教导人民“事死如事生,事亡如事存”,然后补充说:“孝之至也。”但他的祭祀方式与传统迥异。即使在孔子生年,也有两个人祀的例子。他痛诋此一不人道之习俗,甚至指斥俑之陪葬。孔子所想要者,乃以道德原则与社会礼仪取代此类野蛮习俗。他敦促门弟子在父母生时,事之以礼,死时,葬之以礼。因其所强调者乃在礼仪上,鬼神便屈居其下。如此,不论孔子有意或无意,他即使不摧毁,但也削弱了死后个人延续的信仰。

但古代儒家劲敌,其显著者为公元前 5—前 4 世纪的墨家,却强烈攻击儒家而维

---

〔1〕 据《论语集解》。

〔2〕 郑玄、朱熹以及多数注家都如此解。

系鬼神的信仰。墨子(公元前468—前376)维护此一信仰的理由,为人们实际听过鬼神之声音,而鬼神之存在也曾有过记载,同时,信仰鬼神有助于个人行为与国家和平。在其兴利除弊之基本学说里,墨子一直坚称,凡有利于天、鬼与人者,均为好事。他虽从未证明鬼神之存在,但古中国并未有其他人比他更相信个人之不朽。(陈荣捷《中国宗教中之个人》,收入:《中国人的心灵——中国哲学与文化要义》,274～275页。)

子曰:"知者乐水,仁者乐山;知者动,仁者静;知者乐,仁者寿。"(《雍也》二一)

【编者评述】

儒家的伦理体系里面,仁智是相辅相成的双翼[1],其一为体,另一则为用,历史上两者一直并重,尤以董仲舒为然,康有为[2](1858—1927)亦有此意。在他处,"勇"有时也加进来,成为第三种德目[3];孟子则将之与义、礼并列,成为"四端"[4]。

【译者按】

朱子谓四端是理之发,七情是气之发,引起韩国理学家一场大辩论。李退溪(李滉,1501—1570)释郑秋峦(郑之云)《天命图》引朱子之言,谓四端皆善而七情善恶未定。其徒奇高峰(奇大升,1527—1572)以如是则析理气为二。于是四七问题成为理气一二或先后问题。两者辩论四七,无虑万余言。以后李栗谷(李珥,1536—1584)等继续讨论,结果为韩国理学争论最烈之点。比朱子与象山太极之辩,或与同甫(陈亮,1143—1194)王霸之辩,超而上之。历年之久,堪与我国明清阳明《朱子晚年定论》之辩比拟。

韩国理家以四端与七情对论。我国理学家则否。二程好言四端,少言七情。阳明《传习录》虽屡言七情,然不与性对。只言本心至善,不言四端。两国传统如此,其故安在?朱子谓四端是理之发,七情是气之发,显是以四端对七情。韩国四七之对,可谓溯源朱子。然程朱及以后之理学家言性,皆言《中庸》之喜怒哀乐,而不言《礼记·礼运》之喜怒哀惧爱恶欲。朱子说四端处极多,说七情处甚少。予以四七之辩,不发生于我国理学,其故有二,一为性情问题,如已发未发、中庸、中和等等,皆基于

---

[1] 也见《论语·里仁》二,《颜渊》二二,《卫灵公》三二。

[2] 见本书第十四章,五、附加节选,(三);第三十九章,三、不忍人之心。

[3] 参见《论语·子罕》二八,《宪问》三〇,以及《中庸》第二十章。

[4] 《孟子·公孙丑上》六、《告子上》六。

《中庸》首章而不基于《礼记》。《礼记》虽是六经之一，且《中庸》是其一篇。然此一篇，宋梁时代已特别受人注意。宋戴颙（公元378—441）著《礼记中庸传》二卷。梁武帝（公元502—549）著《中庸讲疏》一卷。到唐李翱（壮年公元798年）著《中庸说》一卷，且其论复性，大受《中庸》影响。张载年十八，见范仲淹（公元989—1052），范氏劝其读《中庸》。至朱子集《大学》、《论语》、《孟子》、《中庸》为四书，又著《中庸章句》、《中庸或问》与《中庸辑略》，《中庸》传统遂成理学一中坚。韩国无此传统也，于是《中庸》之喜怒哀乐在韩不显，而《礼记》之七情占其前锋。

我国另一传统为配合。汉代以来，八卦五行均有所配，故理学家以元亨利贞配仁义礼智、春夏秋冬等等。七情则难于分配。门人刘圻父（刘子寰，嘉定十年丁丑，1217年进士）问七情分配四端。朱子曰："喜怒爱恶是仁义。哀惧主礼。欲属水，则是智。且麁惁地说，但也难分。"如此分配，不特不匀，且亦太勉强。又有门人问："喜怒哀惧爱恶欲是七情，论来亦自性发。只是怒自羞恶发出。如喜怒哀欲恰都自恻隐上发。"朱子曰："哀惧是那个发？看来也只是从恻隐发，盖惧亦是怵惕之甚者。但七情不可分配四端。七情自于四端横贯过了。"《语类》四端七情对话，只此两处。比韩国驳论几百年，相去远矣。（陈荣捷《朱子新探索》，294～295页。）

子曰："觚不觚①，觚哉！觚哉！"（《雍也》二三）

【编者评述】

名实必须相符〔1〕。

子曰："君子博学于文，约之以礼，亦可以弗畔②矣夫！"（《雍也》二五）

子见南子，子路不说。夫子矢③之曰："予所否者，天厌之！天厌之！"〔2〕④（《雍也》二六）

子贡曰："如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？"子曰："何事于仁⑤，必也圣乎！尧舜其犹病诸！夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。"〔3〕（《雍也》二八）

---

〔1〕关于孔子正名的思想，参见本章《子路》三的评述。

〔2〕其时孔子五十七岁。

〔3〕参见本章《里仁》一五的评述。

【编者评述】

一言以蔽之,此是儒家的金律。

【译注】

①觚,有棱角的酒器。不觚,失其制而不为棱角。　②畔,背道。③矢,誓言。　④若我做错,天会弃绝我。　⑤何止于仁。

子曰:"述而不作,信而好古,窃比于我老彭[1]。"(《述而》一)

【编者评述】

此段话常被引来证明:孔子并不创作。然而,我们不当忘掉:他"温故而知新"[2];我们也不宜忽略,他是首位有教无类的人[3]。何况,他的君子与天的概念,至少部分是创新的。

【译者按】

西方学者素来以孔子为圣者,为大伟人,可谓无有例外。然在彼辈心目中,孔子乃守旧复古人物,好"仍旧贯",每思反乎尧舜文武周公之世。我国人食古不化,使彼辈结论信而有征。但近数十年来,西方历史学者对于我国历史上之改革家如王莽、王安石、康有为、孙中山等兴趣甚浓,见彼等学说皆以儒学为根基。康氏更有孔子托古改制之说,再近胡适又有孔子为新进儒者之论。于是对孔子是否守旧,信疑参半。少数学者更一面知孔子要复周室,要重行三年之丧,显是复古。然同时又知孔子不言帝而言天,抛弃商人之人格神而推进道德神之观念。彼等又知孔子少以"君子"一词作贵族解而多以之作全德之人解,此为有史以来所未有。且孔子又为主张"有教无类"及以文行忠信教人之第一人,显是革新人物。以故西方学者以孔子为守旧者有之,以之为改革家者亦有之,即在今日亦莫不然。(陈荣捷《西方对儒学之研究》,收入氏著《王阳明与禅》,98~99页。)

子曰:"默而识之,学而不厌,诲人不倦,何有于我哉?"(《述而》二)

子曰:"志于道,据于德,依于仁,游于艺①。"(《述而》六)

---

[1] 殷商时期,一位好述古事的大夫。

[2] 《论语·为政》一一。

[3] 参见 Fung, *History of Chinese Philosophy*. Vol. 1, pp. 46~49。

子曰:“自行束脩[1]②以上,吾未尝无诲焉。”(《述而》七)

子曰:“不愤不启,不悱不发,举一隅不以三隅反,则不复也。”③(《述而》八)

子曰:“饭疏食饮水,曲肱而枕之,乐亦在其中矣。不义而富且贵,于我如浮云。”(《述而》一五)

子曰:“加我数年,五十以学易[2],可以无大过矣。”(《述而》一六)

子所雅[3]言,《诗》、《书》、执礼,皆雅言也。(《述而》一七)

叶公[4]问孔子于子路,子路不对。子曰:“女奚不曰,其为人也,发愤忘食,乐以忘忧,不知老之将至云尔。”[5](《述而》一八)

子曰:“我非生而知之者,好古,敏以求之者也。”(《述而》一九)

子不语:怪、力、乱、神。(《述而》二〇)

子曰:“天生德于予,桓魋[6]其如予何?”(《述而》二二)

子以四教:文、行、忠、信。(《述而》二四)

---

〔1〕 郑玄的注解认为是十五岁以上的年轻人。参见《论语·卫灵公》三八。

〔2〕 传统上认为此“易”字,指的即《易经》。可是《鲁论》里的“易”字却作“亦”字。有些学者相信此一版本,所以此句转折处的文意就变成:“假如学习的话,那么也就可以……”现代的学者由于不相信当时已有《易经》,所以多喜欢选择这样的解释。可是此说也不尽然,我们不能排除:当时孔子所想的虽不一定是《易经》此书,但很可能想到易的体系等等。

〔3〕 郑玄将“雅”字解成“正言”,所以此段文意乃变成孔子吟诵《诗》、《书》、《礼》经时,都使用标准口语。

〔4〕 楚国叶地大夫,僭称公。

〔5〕 据《史记·孔子世家》,百衲本,卷四七,一八页上半,孔子说此话时六十二岁。参见 Chavannes 译,*Les mémoires historiques*, Vol. 5, p. 361。

〔6〕 宋国司马,欲伐树以害孔子,孔子其时五十九岁。

子钓而不纲，弋不射宿[1]④。（《述而》二六）

子曰："盖有不知而作之者[2]，我无是也。多闻择其善者而从之，多见而识之，知之次也。"（《述而》二七）

子曰："仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。"（《述而》二九）

【编者评述】

此段并不神秘，它只是强调：要行善，当下就是。践仁终是起于自身[3]。

【译注】

①游憩于礼乐射御书数六艺之中。　②脩是干肉，十条为一束，古人见面的薄礼。　③愤，发愤。悱，急切。复，再告也。　④纲，网上的大绳，横断水流而捕鱼。弋，以生丝系矢而射。宿，归巢的鸟。

子疾病，子路请祷。子曰："有诸？"子路对曰："有之。《诔》曰：'祷尔于上下神祇。'①"子曰："丘之祷久矣。"（《述而》三四）

子温而厉，威而不猛，恭而安。（《述而》三七）

【编者评述】

儒家中庸观念的实践。

【译注】

①上下谓天地，天曰神，地曰祇。

曾子曰："以能问于不能，以多问于寡；有若无，实若虚，犯而不校①，昔者吾友[4]尝从事于斯矣。"（《泰伯》五）

---

[1] 他不占便宜。

[2] 不知是非而乱行。另外的解释还有：知识不足而强行，不知史实而杜撰，凭空乱写等。

[3] 参见《论语·颜渊》一。

[4] 何晏引马融说此友指颜渊，其时颜渊逝世已久。

【编者评述】

道家的教训亦然。

【译注】

①被侵犯也不计较。

曾子曰:“可以托六尺之孤,可以寄百里之命[①],临大节而不可夺也。君子人与?君子人也。”(《泰伯》六)

【译注】

①辅幼君,摄国政。

曾子曰:“士不可以不弘毅,任重而道远。仁以为己任,不亦重乎?死而后已,不亦远乎?”(《泰伯》七)

子曰:“兴于诗,立于礼,成于乐。”(《泰伯》八)

子曰:“民可使由之,不可使知之。”(《泰伯》九)

【编者评述】

儒者费尽心力,想解通这句话。郑玄认为“民”是指愚民;朱熹则认为是常人,“不知其所以然”而行事。然而不可否认,孔子在此反映了封建社会中,平民有顺从精英分子的义务。

【译者按】

美国史学与社会学之汉学专家,大部分以国民政府与人民政府均为权威主义,因而有谓中国整个社会为权威主义,更进而谓中国传统思想为权威主义,而卒归罪于孔孟。因孔子有“民可使由之,不可使知之”之语,遂谓孔子之政论为专制、为独裁。又谓孟子分大人之事与小人之事,又分劳心劳力。以“治于人者食人,治人者食于人”,乃阶级之统治。凡此不外美国学者对于我国政局之反感,认为此权威主义必非来自外国,而乃中国固有之思想,即儒家传统之思想。孔子可使由不可使知之语,诚然难解。然此不过数百语中之一,而此语又注者纷纷,各异其说。若举此一语以作全个学系之结论,岂非断章取义耶?且孔子明明讲“道之以政,齐之以刑,民免而无耻;道之

以德，齐之以礼，有耻且格”，“有德行仁者王，有力假仁者霸”，为两千年来儒家绝对不肯妥协之信仰，又有何权威主义之可言？且孔子谈个人意志，则谓“三军不可夺”。孟子谈民志，则谓“国人皆曰可杀，然后杀之”，又曰“民为贵，社稷次之，君为轻”。此则有口皆碑，在外国之谈中国政治思想者，亦不能不悦服也。（陈荣捷《美国研究中国哲学之趋势》，收入氏著《王阳明与禅》，113 页。）

《论语》记此语为孔子之言，并无解释。何晏注云：“由，用也。可使用而不可使知者，百姓能日用而不能知。”历来注家均从此说，以为群众无知，但可使由之而不可使知之。亦有主张此只限于愚民，其他则可教而使之知也。至程子（程颐）乃持异说。问“民可使由之，不可使知之”，是圣人不使知之耶？是民自不可知也？曰：圣人非不欲民知之也。盖圣人设教，非不欲家喻户晓，“比屋皆可封”也。盖圣人但能使天下由之耳，安能使人人尽知之？此是圣人不能，故曰“不可使知之”。若曰圣人不使民知，岂圣人之心，是后世朝三暮四之术也？就是说，非不使知之，乃不能使知之也。其《经说》所云“民可使之由是道，不能使之皆知也”，亦是此意。

至朱子解释，又进一步。《论语集注》注此句曰：“民可使之由于是理之当然，而不能使之知其所以然也。”此下又引程子“圣人设教”之言。程子只谓可使之由而不能使之知，朱子则进而谓可使之行所当然而不能使知所以然。朱子复于《论语或问》详释之曰“理之所当然者”，所谓“民之秉彝”，“百姓所日用”者也。圣人之为礼乐刑政，皆所以使民由之也。其所以然者，则莫不原于天命之性，虽学者有未易得闻者，而况于庶民乎？其曰不可使知之，盖不能使知之，非不使之知也。大概信良谓此注为新义，以其用当然所以然之说也。实在仍是旧义，盖程子所谓圣人不能使人尽知，乃因民无可知之能力耳。朱子亦谓圣人不能使知之，乃因民无可知理之必然之能力耳。

唯朱子确有一新义，为程子所未言者，宋以前注家，更无论矣。此新义见于其《答范伯崇书》。伯崇即念德，娶刘勉之（1091—1149）之女，与朱子为襟兄弟，学于朱子，尝侍朱子访张栻于湖南长沙，同登衡山，多所唱和。朱子去世之前一日，尚属书念德托写礼书，并为其孙择配。其《答范伯崇书》曰：

> 前书所询“民可使由之”一段，熹窃谓两说似不相妨。盖民但可使由之耳。至于知之，必待自觉，非可使也。由之而不知，不害其为循理。及其自觉此理而知之，则沛然矣。必使知之，则人求知之心胜，而由之不安。甚者遂不复由，而惟知之为务。其害岂可胜言？释氏之学是已。大抵由之而自知，则随其深浅，自有安处。使之知则知之必不至。至者亦过之，而与不及者无以异。此机心惑志所以生也。

朱子侧重在一“使”字。问题不在圣人之能不能，而在圣人之使不使。苟必使之，即强之，则求知心胜，由亦不安，而知亦过之矣。是以必须自动追求，乃可知之。

于是重心不在圣人而在民,必待自觉自知。此不特为"知之"之无上条件,而亦"由之"之无上条件也。此是多方面之新义。(陈荣捷《朱子新探索》,325~327页。)

子曰:"笃信好学,守死善道①。危邦不入,乱邦不居。天下有道则见,无道则隐。邦有道,贫且贱焉,耻也;邦无道,富且贵焉,耻也。"(《泰伯》一三)

子曰:"不在其位,不谋其政。"[1](《泰伯》一四)

子罕言利与命与仁②。(《子罕》一)

【编者评述】

《论语》里面很少章节像此段一样,惹起那么多的是非。《论语》以"利"为主题的,确实只出现六次,而"命"也仅十次,但《论语》四百九十九章中,有五十八章特地论仁,而且"仁"之一字,共出现一百零五次之多。何以说孔子很少论到它们?儒者于此,不得不竭尽所能加以解释。皇侃认为这些事物过于严肃,孔子因此认定绝大多数人都是瞻望渺难及;阮元[2](1764—1849)也顺从此种解释;何晏则以为孔子罕论之,乃因为绝少人能达到如此高的境地;为何晏注作疏的邢昺,也肯定此种注解;朱熹引程颐的话说道:"孔子罕言利,以其害义,罕言其他两者,则因为命理精微,仁道弘大。"

其他学者则试图更动文意。史绳祖(1230年在世)在《学斋占毕》里,不将"与"字解成"和"而解成"给与",所以整句文意乃变成:孔子很少论利,但却申论命与仁;Bodde赞成此说[3]。Laufer却认为此文当读作:和命、仁相比之下,孔子很少提到利[4];焦循(1763—1820)在《论语补疏》里,则认为孔子偶或论到利时,常和命、仁相提并论,也就是说以后者来衡量它;韩愈(公元768—824)却又以为孔子罕论的是利、命、仁之人,而非此三种题旨本身(《论语笔解》);如再依照黄式三《论语后案》中的观点,"罕"并非稀少的意思,而是"轩"字的借字,作"阐明"解。即使有这可能,却也未免推论太过了。大多数学者实将难题搁在一边,正如康有为在其《论语注》一书中所说:因为此三项主题极为重要,值得细论,所以孔子确实曾再三加以讨论。

---

[1] 《宪问》二七、二八也表现了相同的观念。

[2] 《论语论仁论》,《研经室集》,初集,卷八,二一页上半。

[3] 《论语中争议的章句》,*Journal of the American Oriental Society*,53(1933),350。

[4] "Lun Yü IX,1",ibid,54(1934),83.

【译注】

①不惧死的求善道。　②孔子很少谈到利、命、仁三者。

子曰："麻冕，礼也；今也纯①，俭。吾从众。拜下，礼也；今拜乎上，泰也②。虽违众，吾从下。"（《子罕》三）

子绝四：毋意，毋必，毋固，毋我③。（《子罕》四）

子畏于匡[1]。曰："文王既没，文不在兹乎④？天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也；天之未丧斯文也。匡人其如予何？"（《子罕》五）

大宰问于子贡曰："夫子圣者与？何其多能也？"子贡曰："固天纵之将圣[2]⑤，又多能也。"子闻之，曰："大宰知我乎！吾少也贱，故多能鄙事⑥。君子多乎哉？不多也⑦！"牢曰："子云：'吾不试，故艺。'"⑧[3]（《子罕》六）

子欲居九夷。或曰："陋，如之何！"子曰："君子居之，何陋之有？"（《子罕》一三）

子在川上，曰："逝者如斯夫！不舍昼夜。"（《子罕》一六）

【编者评述】

孔子到底何所思？是否思及宇宙运行不断（朱熹与程颐）？是否惆怅于逝者不再复返（邢昺）？或是比之于君子道德修养之永不竭止（刘宝楠）？他之赞扬水，是否因其源泉混混（孟子[4]与董仲舒[5]）？或是因它具有义勇等诸德（荀子[6]，约公

---

[1] 匡人敌视阳虎，孔子容貌与之相似，故匡人因误认而包围他。其时孔子五十六岁。

[2] "将圣"谓成为圣人，也有人解作大圣，或邻于圣。

[3] 参见《论语·为政》一二。

[4] 《孟子·离娄下》一八。

[5] 《春秋繁露》，第七十三章，《四部丛刊》本，卷一六，三页上半。

[6] 《荀子》第二十八篇《宥坐》，《四部丛刊》本，卷二〇，五页下半至六页上半。

元前298至前238年在世)？然而,大致可确定的是:水之于孔子,与水之于印度与西方之哲人,其旨趣大不相侔。与老子之观水[1],也有相当差距。

【译注】

①麻冕,缁布冠。纯,丝也,不如麻冕细密。 ②臣与君行礼,当拜于堂下。君辞之也拜于上。泰,骄慢。 ③意,私意。必,期必。固,执滞。我,私己。 ④道之显者谓文,即礼乐制度。 ⑤将,殆也,即将,几乎。 ⑥多能鄙事,能做许多不足称道的事。 ⑦君子不必多能。 ⑧因为不得世用,所以学得一些技艺。

子曰:"三军可夺帅也,匹夫不可夺志也。"(《子罕》二五)

席不正,不坐。(《乡党》九)

厩焚。子退朝,曰:"伤人乎?"不问马。(《乡党》一二)

入太庙,每事问。(《乡党》一四)

颜渊死。子曰:"噫！天丧予！天丧予!"(《先进》八)

季路问事鬼神。子曰:"未能事人,焉能事鬼?"敢问死。曰:"未知生,焉知死?"(《先进》一一)

【编者评述】

人文主义最明亮的宣言。

子贡问:"师[2]与商[3]也孰贤?"子曰:"师也过,商也不及。"曰:"然则师愈①与?"子曰:"过犹不及。"(《先进》一五)

---

[1] 参见本书第七章中的《老子·道德经》8的评述。

[2] 孔子学生之名,即子张。

[3] 姓卜,字子夏(公元前507—前420),也是孔子的学生。

子路问："闻斯行诸？"②子曰："有父兄在，如之何其闻斯行之？"冉有问："闻斯行诸？"子曰："闻斯行之。"公西华〔1〕曰："由也问闻斯行诸，子曰'有父兄在'；求也问闻斯行诸，子曰'闻斯行之'。赤也惑，敢问。"子曰："求也退，故进之；由也兼人③，故退之。"(《先进》二一)

子路、曾皙〔2〕、冉有、公西华侍坐。子曰："以吾一日长乎尔，毋吾以也。居则曰：'不吾知也！'如或知尔，则何以哉？"子路率尔而对曰："千乘之国，摄乎大国之间，加之以师旅，因之以饥馑；由也为之，比及三年④，可使有勇，且知方也。"夫子哂之⑤。"求！尔何如？"对曰："方六七十，如⑥五六十，求也为之，比及三年，可使足⑦民。如其礼乐，以俟君子。""赤！尔何如？"对曰："非曰能之，愿学焉。宗庙之事，如会同，端章甫，愿为小相焉。"⑧"点！尔何如？"鼓瑟希，铿尔，舍瑟而作。对曰："异乎三子者之撰。"子曰："何伤乎？亦各言其志也。"曰："莫春者，春服既成。冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，风乎舞雩，咏而归。"⑨夫子喟然叹曰："吾与点也！"三子者出，曾皙后。曾皙曰："夫三子者之言何如？"子曰："亦各言其志也已矣。"曰："夫子何哂由也？"曰："为国以礼，其言不让，是故哂之。""唯求则非邦也与？""安见方六七十，如五六十，而非邦也者？""唯赤则非邦也与？""宗庙会同，非诸侯而何？赤也为之小，孰能为之大？"(《先进》二五)

【编者评述】

孔子为何赞成曾皙？此中大可一思，很多儒者也在此点上大加发挥，各种解释纷纭层出，或以为曾皙仰赞宇宙之钧和(王充)〔3〕；或以为他承继传统文化之良风(刘宝楠)；或以为他身处乱世，乃能远离官场，真是智慧卓绝(皇侃)；或以为其他门人仅能设想封建邦国之政治，而他却想到了"王道"(韩愈)；或以为他身处天理流行、随处

---

〔1〕 孔子学生，名赤，字子华(生于公元前509年)。冉有(公元前522—前462)，名求，字子有，也是孔子的学生。

〔2〕 曾子之父，名点，字皙，也是孔子学生。

〔3〕《论衡》第四十五章，《四部备要》本，卷一五，一〇页上半。参较 Forke, *Lun - Heng* Vol. 2, p. 235。

盈满当中（朱熹）；或以为他显现精神之自在（王阳明）[1]。最后两种解释反映出新儒家两种不同的倾向，一重天理之客观运行，一重心境之展现，此点颇可注意。

【译注】

①愈，犹胜也。 ②听到了就做吗？ ③兼人，谓胜人也。 ④三年之内。 ⑤哂，微笑。 ⑥如，或也。 ⑦足，富足。 ⑧会同，诸侯盟会。端，玄端，士服也。章甫，礼冠。相，赞君之礼者。 ⑨莫，同暮。冠者，已加冠的成人。风，乘凉。舞雩，祭天祷雨之处。

颜渊问仁。子曰："克[2]己复礼为仁[3]。一日克己复礼，天下归仁焉[4]。为仁由己，而由人乎哉？"颜渊曰："请问其目。"子曰："非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。"颜渊曰："回虽不敏，请事斯语矣。"（《颜渊》一）

仲弓[5]问仁。子曰："出门如见大宾，使民如承大祭[6]。己所不欲，勿施于人[7]。在邦无怨，在家无怨。"仲弓曰："雍虽不敏，请事斯语矣。"（《颜渊》二）

司马牛[8]忧曰："人皆有兄弟，我独亡。[9]"子夏曰："商闻之矣：[10]死生有命，富贵在天。君子敬而无失，与人恭而有礼。四海

---

[1] 《传习录》第二五七条，参见拙译，*Instructions for Practical Living*。

[2] 马融认为"克"有"约束"之义，朱熹则解作"胜"，意即要胜过充满私欲之自我。《论语》注中汉宋路线之尖锐歧异，此处又是一例。清儒如阮元等人，强烈反对朱熹的解释，这是可预料到的。

[3] 古说以为指自作主宰，回归于礼。尚有其他的注解：(1)可凭恃己力，回归于礼；(2)修治己身，举止合礼。

[4] 天下之人皆将归于仁。另解作：(1)称他为仁，(2)将跟从他。

[5] 孔子学生，姓冉，名雍，字仲弓，以德行见称。

[6] 引述两句古语。

[7] 参见本章《里仁》一五之评述。

[8] 孔子学生，姓向。

[9] 意即其兄桓魋（见《述而》二二）不配为兄。

[10] 刘宝楠以为是子夏闻之于孔子。

之内[1]皆兄弟也[2]。君子何患乎无兄弟也?"(《颜渊》五)

子贡问政。子曰:"足食。足兵。民信之矣。"子贡曰:"必不得已而去,于斯三者何先?"曰:"去兵。"子贡曰:"必不得已而去,于斯二者何先?"曰:"去食。自古皆有死,民无信不立。"(《颜渊》七)

齐景公(公元前546—前489年在位),问政于孔子。孔子对曰:"君君,臣臣,父父,子子。"①公曰:"善哉!信如君不君,臣不臣,父不父,子不子,虽有粟,吾得而食诸?"(《颜渊》一一)

子曰:"君子成人之美,不成人之恶。小人反是。"(《颜渊》一六)

季康子[3]问政于孔子。孔子对曰:"政者,正也。子帅以正,孰敢不正?"[4](《颜渊》一七)

季康子问政于孔子曰:"如杀无道,以就有道②,何如?"孔子对曰:"子为政,焉用杀?子欲善,而民善矣。君子之德风,小人之德草③。草上之风,必偃。"(《颜渊》一九)

樊迟问仁。子曰:"爱人。"问知。子曰:"知人。"(《颜渊》二二)

【编者评述】

作为总德,仁者人也,亦即仁使人成为道德的存有;如作为殊德,则意指为爱。汉唐时期,通常如此解释;到新儒家时,则一变为仁者乃人与万物为一体。人的知识即权力,这观点一直贯穿整部儒家史。这种人文主义的兴趣,多少妨碍了中国建立为知识而知识的传统。

---

〔1〕 一般认为是指华夏,但也没有人会怀疑此处是指全世界。

〔2〕 有人认为最后一句是子夏说的。

〔3〕 鲁国上卿,他于公元前492年时,攫取实权。

〔4〕 参见本章《子路》六。

【译注】

①君君，君要像个君。以下臣、父、子皆同此。 ②把无道的人杀掉来亲近有道的人。 ③君子之德如风，小人之德似草。

【译者按】

仁为儒家哲学之中心，亦即中国哲学之中心。两千余年，步步发展，可分七目言之。

1. 孔子之全德之仁 仁字不见于《尚书》之《虞书》、《夏书》，《诗经》之三"颂"，与《周易》经文。此外古书中不多见。至孔子则仁为其谈论最多之主题。《论语》四百九十九章，其论仁者达五十八，十分超一。仁字共用一百零五次，远出乎孝、弟、天、礼等字之上，显为孔子所常言。

然《论语》谓"子罕言利，与命，与仁"，与事实相背。何晏《论语集解》谓常人"寡能及之，故希言也"。皇侃《论语疏》以"其理玄绝，故希言之"。程颐《经说》谓"仁之道大，孔子所罕言"。朱子《论语集注》引其说。韩愈《论语笔解》云："言此三者之人，非罕言三者之道。"焦循《论语补疏》则解为"若言利则必与命并言之，与仁并言之。"前四说仍是罕言，未能解除与《论语》事实上之矛盾。后说《论语》无例，不过臆说而已。王若虚《误谬杂辨》解与为从，史绳祖《学斋占毕》解与为许。黄式三《论语后案》以罕通轩，曰："则罕言者表显言之。"阮元《论语论仁论》谓孔子"不敢自居于仁，亦不轻以仁许人"。程树德《论语集释》则云孔子"罕自言"耳。更有谓四五十次仍是罕言，罕言与《诗》、《书》、执礼之雅言相对，或正因其少言，故有记载者。纷纷其说，在在牵强。孔子言行记载，或详或略，或存或佚，固不必强求其字面上之一致也。勿论解释为何，而孔子之重视仁德，则不磨之事实也。

仁于孔子不只为诸德之一，仁乃诸德之全，此为孔子破天荒之观念，为我国思想上一绝大贡献。《论语》记之特详，不无因也。《书经·仲虺之诰》之"克宽克仁"，《太甲下》之"怀于有仁"，《泰誓中》之"不如仁人"，与《诗经·郑风》之"洵美且仁"，《齐风·卢令》之"其人美且仁"，《小雅·四月》之"先祖匪人（通仁）"，皆解作亲，为百善之一。盖古时尚无普遍道德之概念。有之，则自孔子始也。《论语》并非全然不以仁为特殊之德。孔子云："仁者安仁，知者利仁。"（《里仁》）"知者乐山，仁者乐水。"（《雍也》）皆以仁对知。又云："仁者必有勇，勇者不必有仁。"（《宪问》）以仁对勇。又云："知者不惑，仁者不忧，勇者不惧。"（《子罕》、《宪问》）则三者并举。其言六言六蔽，则以仁为仁智信直勇刚六德之一（《阳货》）。凡此皆其上承古代遗风，以仁为专德之证。然孔子又谓"刚毅木讷近仁"、仁者"居处恭，执事敬，与人忠"（均《子路》），能行恭宽信敏惠于天下者可以为仁（《阳货》），而克伐怨欲不行则尚未可以为

仁(《宪问》)。又谓:"博学而笃志,切问而近思,仁在其中矣。"(《子张》)则仁之包涵诸德,显而易见。且孔子谓人而不仁如礼乐何(《八佾》),则仁贯乎礼乐矣。尤重要者,"克己复礼为仁",仁者"己所不欲,勿施于人"(均《颜渊》),"己欲立而立人,己欲达而达人"(《雍也》)。克己己立,皆自我完全之谓,复礼立人,乃社会完全之意。是则所谓仁者,乃我他皆达完善之域。换言之,仁为至善。"苟志于仁,无恶矣。"(《里仁》)"惟仁者能好人,能恶人。"(《里仁》)盖以其达到道德之最高境界,仁则圣矣(《雍也》、《述而》)。自孔子发现此普遍道德以后,知勇诸德乃有根据,有联系,而中国道德思想乃立永久之基础焉。

2. 以爱言仁　仁既为新而又如此重要之观念,儒家自不能不下以定义。于是《中庸》曰:"仁者人也。"孟子申之曰:"仁者人也,合而言之,道也。"(《尽心下》)又曰:"仁,人心也。"(《告子上》)所谓人即人心,所谓人心,即爱也。樊迟问仁,孔子即以"爱人"为答(《颜渊》)。故孟子曰:"仁者爱人。"(《离娄下》)又曰:"仁者以其所爱,及其所不爱。"(《尽心下》)"仁者无不爱也。"(《尽心上》)自孔子至汉代,论者大底皆以爱言仁。《墨子・经上》云:"仁,体爱也。"《经说》上释之曰:"仁爱己者,非为用己也,不若爱马。"《庄子・天地篇》曰:"爱人利物之谓仁。"《荀子・大略篇》谓:"仁,爱也,故亲。"《韩非子・解老篇》谓:"仁者谓其中心欣然爱人。"《礼记・乐记》云"仁以爱之"。《国语・周语下》曰:"爱人能仁。"董仲舒《春秋繁露・仁义法》曰:"仁者爱人之名也。"《必仁且智》又曰:"故仁者所以爱人类也。"扬雄曰:"视而爱之者,仁也。"又曰:"兼爱之谓仁也。"(均《太玄经》第九章)由此观之,可见解仁为爱,为我国古代一贯之传统,《说文》等爱于亲,非无故也。

以爱言仁,孔子倡之。不特儒家和之,即墨家、道家、法家亦和之。然墨家之爱为兼爱,儒家之爱有差等。二者对立,水火不容。孟子视墨家之言为洪水猛兽,而疾呼曰:"墨氏兼爱,是无父也。"(《滕文公下》)在儒家则以亲亲为仁之本。有子曰:"孝悌也者,其为仁之本与。"(《论语・学而》)《中庸》以仁为人,接着即说"亲亲为大"。于是孟子曰:"仁之实,事亲是也。"(《离娄上》)结果由"亲亲而仁民,仁民而爱物"(《尽心上》),即所谓爱有差等。在孟子观之,墨家视人之亲如己之亲,即为二本(《滕文公上》)。夫物之不齐,物之情也。伦有亲疏,情有厚薄。天之生物也,使之一本,本立而道生,由亲亲而仁民爱物。盖爱则同而施之则异,此孟子之所以必须言仁而且义也。孟子云:"仁,人心也;义,人路也。"(《告子上》)又云:"仁,人之安宅也;义,人之正路也。"(《离娄上》)此非仁内义外之谓,而乃仁为爱之性质,义为爱之方法之谓。

唯其实施之有方法，故不能无先后。此墨家大同无异与儒家之同中有异之对立，实为一根本冲突。墨家兼爱，归结于大同主义，无分尔我之亲，故亦即无亲，孟子谓其无父，非苛语也。

3. 博爱之谓仁 秦火而后，墨学虽沉，然佛教入华，大倡其普济众生、一视同仁之论。至唐代而大盛。其言道德仁义者，不入于老，则入于佛。一代大儒韩愈乃起而"明先王之道以道之"，大呼曰"博爱之谓仁"，并主"人其人，火其书，庐其居"（《原道》）。论者或谓博爱即墨家之兼爱与佛家之慈善普度。韩子岂非以人之矛，攻己之盾耶？殊不知墨家之兼相爱、交相利乃以尔我利益相均为主，其重功利与儒家之仁之发自人性本具之恻隐之心根本不同。博爱一词首见于《国语·周语下》注。注云："博爱于人为仁。"《孝经》亦用之。复见于徐幹《中论·智行》云："君子仁以博爱。"是则仁为博爱之观念为儒家所固有，不必外求。且韩愈之《原道》不只攻佛老而亦攻杨墨。其所以攻之者，正因其有仁而无义，故《原道》开端即曰："博爱之谓仁，行而宜之之谓义。"仁如乐，重在同。义如礼，重在别。仁是"什么"，义是"怎样"。因有"如何做法"，儒之博爱乃实。因无行而宜之，佛老之博爱乃虚。因其实，故有为，故相生相养。因其虚，故无为，故清净寂灭。韩子于仁虽无大发见，而其肯定儒家同时并重仁之普遍性与特殊性，又表扬其实性与动性，厥功不朽。

4. 仁即性即理与理一分殊 孟子、韩子之所以仁义并举，正在表示仁之普达于人类之全体，而同时又有特殊人伦个别情境之实施。然此理论尚无哲学的根据，而有待乎张子横渠。仁的哲学根据之发展，上溯于《中庸》之"仁者，人也"与孟子之"仁，人心也"。孟子复谓"不忍人之心"，亦即"恻隐之心"为"仁之端"（《滕文公上》），已以仁为性。汉后大概以仁为性，爱为情，如《白虎通德论》（卷八）云"性有仁也"，而以爱为六情之一。韩愈《原性》亦以仁为性，以爱为情。至宋儒谓性即理。于是仁也、性也、理也，三者一而已矣。

张载著《西铭》曰："乾称父，坤称母。……天地之塞，吾其体。天地之帅，吾其性。民吾同胞，物吾与也。……尊高年所以长其长，慈孤弱所以幼其幼。……于时保之，子之翼也。乐且不忧，纯乎孝者也。"《西铭》虽短，而为新儒学之磐石。杨时云："横渠作《西铭》，亦只是要学者求仁而已。"（《龟山语录》三）又曰："《西铭》言理一而分殊。知其理一，所以为仁。知其分殊，所以为义。所谓分殊，犹孟子言亲亲而仁民，仁民而爱物。其分不同，故所施不能无差等。或曰：'如是则体用果离而为二矣。'曰：'用未尝离体也。且以一身观之。四体百骸皆具，所谓体也。至其用处，则履不可

加之于首,冠不可纳之于足。则即体而言,分在其中矣。'"(《语录》二)朱子论《西铭》之理一分殊,更为亲切。其言曰:"天地之间,理一而已。然乾道成男,坤道成女。二气交感,化生万物。则其大小之分、亲疏之等,至于十百千万,而不能齐也。不有圣贤者出,孰能合其异而反其同哉?《西铭》之作,意盖如此。程子以为明理一而分殊,可谓一言以蔽之矣。盖以乾为父,以坤为母,有生之类,无物不然。所谓理一也。而人物之生、血脉之属,各亲其亲,各子其子,则其分亦安得而不殊哉?一统而万殊,则虽天下一家,中国一人,而不流于兼爱之弊。万殊而一贯,则虽亲疏异情,贵贱异等,而不梏于为我之私,此《西铭》之大指也。"(《论西铭》)

5. 仁者以天地万物为一体　《西铭》云:"天地之塞,吾其体。天地之帅,吾其性。"即亲亲仁民爱物以至于与天地万物合为一体。程颢《识仁篇》云:"学者须先识仁。仁者浑然与物同体。"又曰:"医书言手足痿痹为不仁。此言最善名状。仁者以天地万物为一体,莫非己也。认得为己,何所不至?若不有诸己,自不与己相干,如手足不仁。……故己欲立而立人,己欲达而达人。"(均《遗书》二上)此万物一体之理论,为宋明理学之中心。由二程子经过朱子、陆象山以至于王阳明,莫不言之,而阳明之说此观念与仁之关系,最为直接。阳明子曰:"大人者以天地万物为一体者也。……大人之能以天地万物为一体也,非意之也,其心之仁本若是其与天地万物而为一也。……故见孺子之入井而必有怵惕恻隐之心焉。是其仁之与孺子而为一体也。……见瓦石之毁坏而必有顾惜之心焉。是其仁之与瓦石而为一体也。是其一体之仁也,虽小人之心亦必有之。是乃根于天命之性而自然灵昭不昧者也。"(《大学问》)在程子之意,则以仁如身体之气,自然贯通全体。在王子之意,则仁之明德,本无分隔隘陋者。均以仁能自然流露,充塞天地焉。换言之,仁乃一种生力。

6. 仁与生生　生生之理,在我国哲学中渊源甚远。《易经·系辞下》曰:"天地之大德曰生。"汉儒云:"仁者好生。"(《白虎通德论》,卷八)周敦颐曰:"生,仁也。"(《通书》一一)然切实以仁为生者则二程子也。程子曰:"天地以生物为心。"(《外书》三)程颢曰:"万物之生意最可观,此元者善之长也,斯所谓仁也。人与天地一物也。"(《遗书》一一)程颐曰:"心譬如谷种。生之性,便是仁也。"(《遗书》一八)其徒谢良佐云:"桃杏之核可种而生者谓之桃仁杏仁。言有生之意。推此仁可见矣。"(《上蔡语录》上)是以程颐曰:"四德之元,犹五常之仁。偏言则一事,专言则包四者。"(伊川《易传》一)盖有仁则义礼智信,自然而生,犹物既有元,则自然能亨能利能贞也。故又曰:"仁者全体,四者四支。"(《遗书》二上)唯其能生,故必有不忍之心,己立立人,

仁民爱物，以至于与天地为一体。故王阳明谓非意之，而乃仁之性之本然如此也。是则仁乃生的、动的。有以公为仁者。然公不外一种态度，其性静。故程颐曰："公只是仁之理，不可将公便唤做仁。公而以人体之故为仁。"（《遗书》一五）所谓体之者，实行之也，动也、生也。谢良佐以觉为仁，谓"有知觉识痛痒，便唤做仁"（《上蔡语录》上）。似与程子麻木为不仁，气贯全身为仁之说相符。然谢氏侧重意境，谓"仁是识痛痒。儒之仁，佛之觉"（《上蔡语录》中）。其仁等于佛家之觉，其为静寂，至为显然。故朱子谓其"说得觉字太重，便相似说禅"（《语类》六）。以公言仁，以觉言仁，皆与仁之生生根本性质相悖。

7. 心之德爱之理 至于仁何以能生，则朱子仁说予以答案。其言曰："天地以生物以为心者也，而人物之生又各得夫天地之心以为心者也。故语心之德……一言以蔽之，则曰仁而已矣。……故论天地之心者，则曰乾元坤元，而四德之体用不待悉数而足。论人心之妙者，则曰，仁，人心也，则四德之体用亦不待遍举而该。……此心何心也？在天地则块然生物之心，在人则温然爱人利物之心。……吾之所论，以爱之理而名仁者也。"（《文集》六七）其所谓"仁者，爱之理，心之德"（《论语集注》一）者，盖谓人心赋有生生之理，是其性、是其体、是其理一。发而为爱敬辞逊，是其情、是其用、其分殊。充其生物之心，便与天地万物为一体，而儒家仁的学说于是乎大备。清儒阮元力主"诠释仁字不必烦称远引。但举《曾子制言篇》（《大戴礼记》）'人之相与也'……《中庸篇》'仁者人也'，郑康成注'读如相人偶之人'数语足以明之矣"。似是反宋儒之理学，其实亦不外乎仁之生力实施，已立立人之本质。近贤康有为以仁为吸引之力，为以太、为电（《大同书》，《中庸注》），谭嗣同以仁为以太、为电、为心力（《仁学》），侧重仁之吸引相通之力而使之科学化，另开一面。是则儒家仁之概念，步步进展，至为昭然。（陈荣捷《仁的概念之开展与欧美之诠释》，收入氏著《王阳明与禅》，7～14页。）

子路曰："卫君待子而为政，子将奚先？"子曰："必也正名乎！"子路曰："有是哉，子之迂也！奚其正？"[①]子曰："野哉由也！君子于其所不知，盖阙如也。名不正，则言不顺；言不顺，则事不成；事不成，则礼乐不兴；礼乐不兴，则刑罚不中；刑罚不中，则民无所措手足。故君

子名之必可言也，言之必可行也。君子于其言，无所苟而已矣。”②（《子路》三）

【编者评述】

大部分的古代中国哲学流派，都有名实论，但对儒家而言，其地位却特别重要。因为儒家的重点不像道家般置于形上学，也不像名家置于逻辑，也不像法家特重功利，它所重的乃在伦理层面。其意不仅认定名实必须符合，而且主张职位、职务、职能等，也须详加规定，切实执行，唯有如此，才能说业已符合正名。本文虽充满伦理意味，但在古代儒者中，除了学说最具逻辑的荀子外，这已算是最接近逻辑的一段文字。

【译注】

①纠正名分上用词不当的现象。　②君子对于措辞说话，不能有一点苟且马虎。

子曰：“其身正，不令而行；其身不正，虽令不从。”[1]（《子路》六）

叶公问政。子曰：“近者说，远者来。”[2]（《子路》一六）

叶公语孔子曰：“吾党有直躬者[3]，其父攘羊①，而子证之。”孔子曰：“吾党之直者异于是。父为子隐，子为父隐，直在其中矣。”（《子路》一八）

樊迟问仁。子曰：“居处恭，执事敬[4]，与人忠。虽之夷狄，不可弃也。”（《子路》一九）

子曰：“君子和而不同，小人同而不和。”[5]②（《子路》二三）

子曰：“君子泰而不骄，小人骄而不泰。”③（《子路》二六）

---

[1] 参见本章《颜渊》一七。

[2] 参见本章《季氏》一。

[3] 据孔安国注，“躬”为名词，意指身躯，不作人名解。因此，“直躬”之意乃“直身而行”。

[4] 此处的“敬”字，不能作尊敬解，因为这样要预设一对象，它说的毋宁是种心态。

[5] 参见本章《为政》一四。

子曰："刚毅、木讷，近仁。"④(《子路》二七)

子曰："善人教民[1]七年，亦可以即戎⑤矣。"(《子路》二九)

子曰："以不教民战，是谓弃之。"(《子路》三〇)

(原宪曰：)[2]"克、伐、怨、欲不行焉，可以为仁矣？"⑥子曰："可以为难矣，仁则吾不知也。"(《宪问》二)

子曰："君子上达，小人下达。"⑦[3](《宪问》二四)

子曰："君子耻其言而过其行。"(《宪问》二九)

子曰："君子道者三，我无能焉：仁者不忧，知者不惑，勇者不惧。"子贡曰："夫子自道也。"(《宪问》三〇)

子曰："不逆诈，不亿不信⑧。抑亦先觉者，是贤乎！"[4](《宪问》三三)

或曰："以德报怨，何如？"子曰："何以报德？以直报怨，以德报德。"(《宪问》三六)

【编者评述】

"直"之一字，不能解释成"Severity"或是"Justice"，因为这样难免蕴涵以怨报怨之意。以德报怨的观念在《老子》第六十三章也可发现，所以有人主张问者是一位道

---

[1] 朱熹以为是教民孝悌忠信之行、务农讲武之法，多数读者都能同意。

[2] 孔子的学生。

[3] 通常都这样解释：君子能知较高之理(道理)，小人则只能知利；皇侃以及宋代以前的注家大多无异议。如再据何晏注，则上为本，下为末。而朱熹由于要与自己的哲学思想一致，所以认为"达"字不宜当"理解"解，而当解释成"达到"。并进而宣称君子由于循天理，所以进乎高明；而小人却因徇人欲，故日就乎污下。参见本章《宪问》三七。

[4] 参见王阳明《传习录》，第一七一与第一九一两条对此点的讨论。英译本见拙译 *Instructions for Practical Living*。

家人物，也有人主张当时此种说法甚为流行。无论如何，儒者所说的直，是指绝对的不偏不倚，它是从义理之当然，而不是从个人之嗜好着眼。这种观点对信守爱自己敌人之教义的基督徒而言，显然会心有未慊。金律的问题，参见本章《里仁》一五的评述。

【译注】

①攘，偷盗。　②和，不失原则地与他人调和。同，无原则地阿从同流。　③泰，安详舒泰。　④木，质朴。讷，迟钝。　⑤戎，参加作战。⑥克，好胜。伐，自矜。怨，忿，忿恨。欲，贪欲。　⑦达，通达。上，道德义理。下，利益。　⑧不预先怀疑别人的欺诈，也不无根据地猜测别人的不老实。

【译者按】

西方学者又谓孔子"以直报怨"较诸耶稣"爱敌如友"之训，显为消极。然勿论孔子之言是否批评道家以德报怨。而所谓直者，绝非如西方人之所解释为报复之义，或为《圣经》旧约"以眼还眼，以牙还牙"之义。夫不念旧恶，为孔门明教。此所谓直者乃"人生也直"之直，即合乎道德正义之意。不外谓报怨应以道义为主，不应以感情用事耳。孔门之教曰："泛爱众。"又曰："博施济众。"绝不容有报复之余地。（陈荣捷《西方对于儒学的研究》，收入氏著《王阳明与禅》，97 页。）

子曰："莫我知也夫！"子贡曰："何为其莫知子也？"子曰："不怨天，不尤人。下学而上达〔1〕。知我者其天乎！"（《宪问》三七）

子路宿于石门〔2〕。晨门①曰："奚自？"子路曰："自孔氏。"曰："是知其不可而为之者与？"（《宪问》四一）

子路问君子。子曰："修己以敬。"曰："如斯而已乎？""修己以安人。"曰："如斯而已乎？"曰："修己以安百姓。修己以安百姓，尧舜其

---

〔1〕　一般都同意："上"指上天之事，或言天命（如孔安国、皇侃所说），或言天理（如朱熹所主张）；而"下"则指人事。试比较本章《宪问》二四所说。

〔2〕　鲁城之外门。试比较本章《微子》六所说。

犹病诸!"[1](《宪问》四五)

子曰:"赐也,女以予为多学而识之者与?"对曰:"然,非与?"曰:"非也,予一以贯之。"[2](《卫灵公》二)

子曰:"无为[3]而治者,其舜也与? 夫何为哉? 恭己正南面而已矣。"②(《卫灵公》四)

子曰:"志士仁人,无求生以害仁,有杀身以成仁。"[4](《卫灵公》八)

子曰:"君子义以为质③,礼以行之,孙以出之,信以成之。君子哉!"(《卫灵公》一七)

子曰:"君子求诸己,小人求诸人。"[5](《卫灵公》二〇)

子曰:"君子不以言举人,不以人废言。"(《卫灵公》二二)

子贡问曰:"有一言而可以终身行之者乎?"子曰:"其恕乎! 己所不欲,勿施于人。"(《卫灵公》二三)

子曰:"人能弘道,非道弘人。"④(《卫灵公》二八)

【编者评述】

人文主义极致的发挥,从皇侃到朱熹等注者,都认为道体静谧无为,让物自显,所以不能光大其人。《中庸》里另有解释:"苟不至德,至道不凝焉"[6],其说更佳。

---

[1] 参见本章《里仁》一五之评述。
[2] 关于一贯之观念,参见本章《里仁》一五。
[3] "无为"一词也见于道家,参见本章《为政》一评述。
[4] 试比较《孟子·告子上》一〇。
[5] 试比较《大学》第九章。
[6] 《中庸》第二十七章。

【译注】

①晨门，职掌早晨开门的人。　②庄严端正地坐在王位上。　③以义为诸事的本质。　④弘，恢弘扩大。

子曰："君子谋道不谋食。耕也，馁在其中矣；学也，禄在其中矣。君子忧道不忧贫。"（《卫灵公》三一）

子曰："知及之〔1〕，仁不能守之；虽得之，必失之。知及之，仁能守之。不庄以莅之，则民不敬。知及之，仁能守之，庄以莅之。动之不以礼，未善也。"（《卫灵公》三二）

子曰："当仁不让于师。"（《卫灵公》三五）

子曰："有教无类。"（《卫灵公》三八）

【编者评述】

国史中，孔子是首位揭扬此项原则的人。他的学生当中，有平民，也有贵族；有愚者，也有智者〔2〕。

子曰："辞达而已矣。"①（《卫灵公》四〇）

丘也闻有国有家者，不患寡而患不均，不患贫而患不安。盖均无贫，和无寡，安无倾〔3〕。（《季氏》一）

孔子曰："益者三友，损者三友。友直，友谅，友多闻，益矣②。友便辟，友善柔，友便佞③，损矣。"（《季氏》四）

孔子曰："君子有三畏：畏天命，畏大人〔4〕，畏圣人之言。小人

---

〔1〕 据何晏所引包咸（公元前6—公元65）说，此谓一人之知足以使之得位。

〔2〕 试比较本章《述而》七。

〔3〕 本节的历史背景或有问题，但此节的教诲却无人会怀疑。

〔4〕 或言圣人，或言当为国君，但更可能的是像柏拉图式的哲学家皇帝之概念。因为在儒家系统里面，圣人应该成为国君，而国君也应该成为圣人。

不知天命而不畏也，狎大人，侮圣人之言。”（《季氏》八）

孔子曰：“生而知之者，上也；学而知之者，次也；困而学之，又其次也；困而不学，民斯为下矣。”[1]（《季氏》九）

孔子曰：“君子有九思：视思明，听思聪，色思温④，貌思恭⑤，言思忠，事思敬，疑思问，忿思难⑥，见得思义。”（《季氏》一〇）

子曰：“性相近也，习相远也。”（《阳货》二）

【编者评述】

孔子论人性的典型说法。程朱[2]等新儒家坚决主张孔子所说的性是含有浊恶端倪在内的气质之性，因为人的原性本善，所以每人的性应当是相同，而不是相近。其他的学者则认为“近”意，与孟子所说“凡同类者举相似也”[3]之意相同。然而，如仅就表面观之，此处所说实是中性无误，唯孔子的整体思想中，确实含有性善之意[4]。

【译注】

①辞，取达意而止，不以富丽为工。　②正直，信实，见闻广博。③便辟，谄媚。善柔，当面恭维，背后毁谤。便佞，夸夸其谈。　④脸色要温和。　⑤体貌要端庄。　⑥愤怒时要想到可能的困难。

子曰：“唯上知与下愚不移。”（《阳货》三）

【编者评述】

赞成性三品说的人，如王充[5]、贾谊[6]、韩愈[7]等，皆以此说作为佐证，他

---

[1] 试比较《中庸》第二十章所说。
[2] 《遗书》，卷八，二页上半。
[3] 《孟子·告子上》七。
[4] 参见本章《雍也》一七之评述。
[5] 参见本书第十六章，《论衡》一、《本性篇》的评述。
[6] 《新书》，第五章，第三节，《四部备要》本，卷五，七页上半。
[7] 参见本书第二十七章，一、韩愈《原性》。

们将上智视作人性本善，下愚视作人性本恶，其余的人则生而无善无恶。可惜他们忽略此段所说，乃智力问题，无关人性——几乎所有现代的儒者都同意此点。程颐[1]、王阳明[2]、戴震[3]、阮元[4]等人都已指出：并非不能变，而是他们或太聪慧，难以下移；或过于愚昧，难以上达。

子之武城，闻弦歌之声。夫子莞尔而笑，曰："割鸡焉用牛刀？"子游对曰："昔者偃也闻诸夫子曰：'君子学道则爱人，小人学道则易使也。'"子曰："二三子！偃之言是也。前言戏之耳。"（《阳货》四）

子张问仁于孔子。孔子曰："能行五者于天下，为仁矣。"请问之。曰："恭、宽、信、敏、惠。恭则不侮，宽则得众，信则人任焉，敏则有功，惠则足以使人。"（《阳货》六）

子曰："由也，女闻六言[5]六蔽矣乎？"对曰："未也。""居！吾语女。好仁不好学，其蔽也愚；好知不好学，其蔽也荡①；好信不好学，其蔽也贼②；好直不好学，其蔽也绞③；好勇不好学，其蔽也乱；好刚不好学，其蔽也狂。"（《阳货》八）

子曰："小子！何莫学夫诗？诗，可以兴④，可以观⑤，可以群⑥，可以怨⑦。迩之事父，远之事君。多识于鸟兽草木之名。"（《阳货》九）

子曰："予欲无言。"子贡曰："子如不言，则小子何述焉？"子曰："天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？"（《阳货》一九）

【编者评述】

此段话常被用以证明孔子并不信仰人格神，他只相信一监临在上，但并不治理下界的天。在新儒家思想里，天可说是等于理[6]。

---

[1] 《遗书》，卷一八，一七六页。

[2] 《传习录》，第一〇九条，参见拙译，*Instructions for Practical Living*。

[3] 《孟子字义疏证》，第二十二节。

[4] 《性命古训》，文收《研经室集》，初编，一〇，一六页下半。

[5] "言"通常作言说解，但此处则指以下所说之诸德性。

[6] 参较《老子》第二十三章。

【译注】

①放荡而不踏实。 ②被利用而有所伤害。 ③尖刻。 ④兴，感发志意。 ⑤观，考见得失。 ⑥群，和而不流。 ⑦怨，怨而不怒。

【译者按】

以理训天，自是朱子理的哲学之本色。从上述伊川之语观之，此思想亦源自程子。然精密加详，益以新义，则朱子之贡献也。朱子云："天之所以为天者，理而已，天非有此道理，不能为天。故苍苍者即此道理之天。"故注《论语》获罪于天章云："天即理也。"注《孟子》顺天者存章亦云："天者，理势之当然也。"又云："天者，理而已矣。大(国)之事小(国)，小之事大，皆理之当然也。自然合理，故曰乐天。不敢违理，故曰畏天。"传统上获罪于天，顺天、逆天、乐天、畏天，皆作人格神解，今乃以理说之，可谓大胆万分之新义。"夫子之言性与天道，不可得而闻。"朱子释之曰："性者，人所受之天理。天道者，天理自然之本体。其实一理也。"程子虽云天专言之则道，然解不可得闻之天道，未见有如朱子之彻底也。

朱子云："天，义理所从以出者也。"似谓天在理先。又云："宇宙之间，一理而已。天得之而为天，地得之而为地，而凡生于天地之间者，又各得之以为性。"似谓天在理后。学者或以为此中有些矛盾。其实理无先后之可言。朱子下文谓"此理之流行，无所适而不在"，乃指天地万物各循其理，方能尽性成物耳。非谓天地万物生于理也。门人问是否天则就其自然者言之，命则就其流行而赋于物者言之，性则就其全体而万物所得以为生者言之，理则就其事物各有其则者言之。朱子曰："然。"并谓："理者天之体，命者理之用，性是人之所受。"然天与命非二物，"盖以理言之谓之天，自人言之谓之命，其实则一而已"。解乐天知命曰："天以理言，命以付与言，非二事也。"毕竟天与理非父子之关系而乃体用之关系。理为天之体。天即命，而命者理之用也。（陈荣捷《朱子新探索》，230～231 页。）

关于孔子之天观念，有不少西方学者谓孔子为怀疑者，举《论语》"性与天道不可得而闻"与"天何言哉"之言为证。此为片面之见，昭然若睹。孔子五十而知天命，曰"唯天为大"，又曰"天丧予"。有何怀疑之可言？彼等固不知《论语》诸注对于"不可得而闻"之种种解释，又不晓"天何言哉"之自然主义，乃系孔子以义理之天替代商朝之人格神，而强调天之精神性与道德性也。更有谓孔子"敬鬼神而远之"，为对宗教不生兴趣或且不诚者，盖亦不审人文主义之进展而已。商人尚鬼，周人则重德好礼，所谓"天道远而人道迩"，故敬而远之。此重人亦即所以尊天也。（陈荣捷《西方对于儒学之研究》，收入氏著《王阳明与禅》，96 页。）

子路曰："君子[1]尚勇乎？"子曰："君子义以为上。君子有勇而无义为乱，小人有勇而无义为盗。"（《阳货》二三）

子曰："唯女子与小人为难养也，近之则不孙，远之则怨。"①（《阳货》二五）

【编者评述】

从孔子以降，儒者总是轻视妇女。

【译注】

①亲近了，他会无礼；疏远了，他会怨恨。

长沮、桀溺耦①而耕，孔子过之，使子路问津②焉。长沮曰："夫执舆③者为谁？"子路曰："为孔丘。"曰："是鲁孔丘与？"曰："是也。"曰："是知津矣。"问于桀溺，桀溺曰："子为谁？"曰："为仲由。"曰："是鲁孔丘之徒与？"对曰："然。"曰："滔滔者天下皆是也，而谁以易之？且而与其从辟④人之士也，岂若从辟世之士哉？"耰而不辍。子路行以告。夫子怃然⑤曰："鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与而谁与？天下有道，丘不与易也。"⑥[2]（《微子》六）

子夏曰："博学而笃志，切问而近思，仁在其中矣。"（《子张》六）

子夏曰："百工居肆⑦以成其事，君子学以致其道。"（《子张》七）

子夏曰："大德不逾闲⑧，小德出入可也。"（《子张》一一）

【编者评述】

即使连朱熹都会引用别人的论点，指出此说不能无谬。

---

[1]　《论语》中"君子"偶尔也指在位者，"小人"也指寻常百姓。此处到底何所指，不太能确定，但道理仍旧一样。

[2]　此事发生时，孔子年六十四。试较本章《宪问》四一。

【译注】

①耦,并耕。 ②津,渡口。 ③舆,驾车。 ④辟,逃避。 ⑤怃然,怅然。 ⑥天下若已平治,则我无用变易之。 ⑦肆,作坊。 ⑧闲,界限。

子夏曰:"仕而优则学,学而优则仕。"[1](《子张》一三)

叔孙武叔[2]毁仲尼。子贡曰:"无以为也,仲尼不可毁也。他人之贤者,丘陵也,犹可逾也;仲尼,日月也,无得而逾焉。人虽欲自绝,其何伤于日月乎?多见其不知量也!"(《子张》二四)

---

〔1〕 参较本章选文《学而》六。

〔2〕 鲁国上卿。

第三章　理想主义的儒家：孟子

孟子（约公元前371—前289）以孔子为至圣[1]，两人之生涯竟也极其类似。他也是生于现在的山东省；同样是以教书为业，而又受教于孔子之孙子思；他也尊崇传说中的圣王[2]；所处的时代背景和孔子也很相似，同样是政治斗争不断、道德混乱、思想冲突；他也具有和孔子类似的使命感，只是更重视辟"邪说"[3]，为了此一目的，他不断地与学者争辩，与对手争议——尤其是与墨子（活跃于公元前479—前438）及杨朱（公元前440—前360?）的从者[4]。大约从公元前354年，或者更早开始，他也如同孔子般周游列国，游说人君力行改革[5]，前后约花了四十年，他在齐国，也如同孔子般，一度从政（公元前319—前312）；他也是个孝子，在齐国为官时，曾因母丧悲戚，所以离朝在野三年。最后，他因不得志而退居，此点又与孔子近似。

然而两相对照后，我们可发现，对于他的家庭及个人生活，我们事实上可说是一无所知。我们知道他是孔子之孙子思的再传弟子，但其生平却无从确定，大部分的学者仅能认为他生于公元前370年至前290年之

---

〔1〕《孟子·公孙丑上》二，《滕文公下》九，《尽心下》三八。

〔2〕同上，《滕文公上》一，《滕文公下》九，《离娄上》二八，《万章上》一至三，《尽心上》一六、三〇、三五，《尽心下》三三。

〔3〕参见本章《滕文公下》九之评述。

〔4〕关于此辩论参见《孟子·滕文公下》九，《离娄上》一七，《告子上》一至六。言拒扬墨，见《孟子·滕文公上》五，《滕文公下》九，《尽心上》二六，《尽心下》二六。对其他学派的批判，见《孟子·滕文公上》四，《滕文公下》一〇，《告子下》一。

〔5〕就目前学者所知，他周游列国的情形大致如下：公元前357年左右，他到过齐国；公元前325年左右，在宋国；约两年后，他动身到薛，翌年也回到他的母国邹国。他也曾应滕君之聘，在滕待了三年之久，其时可能是在公元前322—前320年之间。后来由滕转往梁，在公元前319年左右，他又再度回到齐国，并任官职。公元前312年，或随后不久，他终又辞职远离。

间，因此与荀子、庄子，以及常拿来相比较的柏拉图同时。

论及孔孟间最大的不同，乃在于他们的学说。虽然大体来说，孟子的主张源自孔子，然而，在儒家的中心思想，也就是人性问题上面，孟子却向前跨了一大步，此种新的理论连带地也波及到他其他方面的思想。孔子的观念中最多只蕴涵着：人性是善的，孟子却毅然宣称人性本善。而且，他还进而将其整个哲学体系奠基在此一纲领上，这也是前无古人的。既然人性本善，由逻辑上自然可推衍出：(1)人对于善有良知，而且也有良能去实践它[1]。(2)假如人能"尽其心"，他即可"事天"，并且"立命"[2]。(3)罪恶非本有，而是出自人之自陷，不能抵御外来之不良影响[3]。(4)要恢复本性，必须黾勉竭力。(5)学问之道无他，只是"求其放心"而已[4]。孟子恢复本性的主张，成为李翱(公元798年在世)哲学的基石[5]；良知良能的理论，则成为王阳明理想主义哲学[6]，及尔后两百年姚江学派之骨干；他性善的理论，对于近千年来的儒家运动，影响极为深远，尤其以对戴震为然[7]。

既然人性本善，仁自然也就是天生的道德本质。但孟子坚决主张为仁要从家庭开始，他激烈抨击无别之兼爱，职是之故，他常将仁、义相提并论[8]。对他来说，仁在合同方面不可少，而义于别异层面则不可缺。在孟子思想里，义之概念达到前所未有的重要地位。他是首位将义提升至道德价值中之最高位者。

在政治方面，他同样认为仁义当为指导的原则。他竭力主张"仁政"[9]，事实上，他也是首位使用此一词语的人。孟子强烈地主张义利对立，并且想以"王政"克服"暴政"。

由于人的本性中蕴涵道德力量，所以每一个体都是圆满自足的，每一个人都可成为圣人，每一个人也都是平等的。对孟子而言，政治当中最重

---

[1] 《孟子·尽心上》一五。

[2] 同上，《尽心上》一。

[3] 同上，《告子上》八。

[4] 同上，《告子上》一一。

[5] 参见本书第二十七章，三、李翱《复性书中》。

[6] 参见本书第三十五章。

[7] 参见本书第三十八章，选文一、理，2、10条；以及三、才，29条。

[8] 参见《梁惠王上》一，《离娄上》一〇、二〇、二七，《告子上》一、四、六、一一。

[9] 参见《梁惠王上》一、五，《公孙丑上》五，《滕文公上》三至四。

要的因素是人民，他们有反抗的权利。孟子思想中，革命之理论不仅是种创新的主张，且使他成为中国历史上政治民主最强而有力的鼓吹者。

孟子思想固有其创新的成分，但是他未曾偏离孔子所奠定的大方向。我们在《孟子》里所看到的，仍是正统的儒家，他仍沿着理想主义的路线向前发展。

以下的选文取自《孟子》一书，内含《告子上》全文，是全书中最重要的部分，其他则取自另外的章节。其主旨与出处如下：

仁政	《梁惠王上》一、五、七，《梁惠王下》五、七，《公孙丑上》五，《滕文公上》三，《离娄上》一四，《万章上》五
平等	《告子上》七，《滕文公上》一，《离娄下》二八、三二
大人	《告子上》一四、一五，《离娄下》一一、一二
人伦	《滕文公上》四，《滕文公下》二、九，《离娄上》一七、一八、二六，《离娄下》三〇
仁与义	《告子上》一、四、八、一〇、一一、一八、一九，《梁惠王上》一，《公孙丑上》二，《离娄上》一〇、二〇、二七
性、人与德性内在	《告子上》一至六，《公孙丑上》六，《离娄下》二六
人民与革命	《梁惠王下》七、八，《离娄下》三
社会阶级	《滕文公上》三、四
不忍人之心	《梁惠王上》七，《公孙丑上》六
不动心	《公孙丑上》二
杨墨	《滕文公上》五，《滕文公下》九，《尽心上》二六

《孟子》[1]选编

告子[2]曰："性，犹杞柳也；义，犹桮棬也①。以人性为仁义，犹以杞柳为桮棬。"孟子曰："子能顺杞柳之性而以为桮棬乎？将戕贼杞柳而后以为桮棬也？如将戕贼杞柳而以为桮棬，则亦将戕贼人以为仁义与？率天下之人而祸仁义者，必子之言夫！"（《告子上》一）

告子曰："性犹湍水②也，决诸东方则东流，决诸西方则西流。人性之无分于善不善也，犹水之无分于东西也。"孟子曰："水信无分于东西，无分于上下乎？人性之善也，犹水之就下也。人无有不善，水无有不下。今夫水，搏而跃之，可使过颡③；激而行之，可使在山。是岂水之性哉？其势则然也。人之可使为不善，其性亦犹是也。"（《告子上》二）

告子曰："生之谓性[3]。"孟子曰："生之谓性也，犹白之谓白与？"曰："然。""白羽之白也，犹白雪之白；白雪之白，犹白玉之白与？"曰："然。""然则犬之性，犹牛之性；牛之性，犹人之性与？"（《告子上》三）

告子曰："食色，性也。仁，内也，非外也；义，外也，非内也。"孟子曰："何以谓仁内义外也？"曰："彼长而我长之，非有长于我也；犹彼白而我白之，从其白于外也，故谓之外也。"曰："异于白马之白也，无以异于白人之白也；不识长马之长也，无以异于长人之长与？且谓

---

〔1〕《孟子》共七章，每章又分成上下两部分，此书很可能是由孟子的门生在他逝世之后编定而成的。朱熹将此书与《论语》、《大学》、《中庸》并列为"四书"。此后，它们即列入经典，从1313年到1905年间，"四书"与朱熹的注解且成为科举考试所必备者，取代了其他经书在以往的地位与影响力。

〔2〕他的生平约在公元前420—前350年左右，此外一无所知。赵岐在《孟子注》里面，提到其名为不害。焦循（1763—1820）的《孟子正义》里，则又以为赵岐可能将他与从孟子游的另一位不害混淆在一起。但不同的两个人，也可能会同名。

〔3〕据朱熹《孟子集注》，"生"并不是人的本性，而只是其知觉活动，因此与佛家作用见性的理论不同。

长者义乎？长之者义乎？”曰：“吾弟则爱之，秦人之弟则不爱也，是以我为悦者也，故谓之内。长楚人之长，亦长吾之长，是以长为悦者也，故谓之外也。”曰：“耆秦人之炙④，无以异于耆吾炙。夫物则亦有然者也，然则耆炙亦有外与？”（《告子上》四）

孟季子[1]问公都子[2]曰：“何以谓义内也？”曰：“行吾敬，故谓之内也⑤。”“乡人长于伯兄一岁，则谁敬？”曰：“敬兄。”“酌则谁先？”曰：“先酌乡人。”“所敬在此，所长在彼，果在外，非由内也。”公都子不能答，以告孟子。孟子曰：“敬叔父乎？敬弟乎？彼将曰：‘敬叔父。’曰：‘弟为尸⑥，则谁敬？’彼将曰：‘敬弟。’子曰：‘恶在其敬叔父也？’彼将曰：‘在位故也。’子亦曰：‘在位故也。庸敬在兄，斯须之敬在乡人。’”⑦季子闻之曰：‘敬叔父则敬，敬弟则敬，果在外，非由内也。”公都子曰：“冬日则饮汤⑧，夏日则饮水，然则饮食亦在外也？”（《告子上》五）

公都子曰：“告子曰：‘性无善无不善也。’或曰：‘性可以为善，可以为不善；是故文武[3]兴，则民好善；幽厉[4]兴，则民好暴。’或曰：‘有性善，有性不善；是故以尧[5]为君而有象；以瞽瞍为父而有舜[6]，以纣[7]为兄之子且以为君，而有微子启、王子比干[8]。’今曰‘性善’，然则彼皆非与？”孟子曰：“乃若⑨其情[9]则可以为善矣，乃所谓善也。若夫为不善，非才之罪也[10]。恻隐之心，人皆有

---

〔1〕 朱熹认为他可能是孟子的学生孟仲子之弟。

〔2〕 孟子的学生。

〔3〕 奠定周王朝的圣王。（其在位期分别为公元前1171—前1122年与公元前1121—前1116年）。

〔4〕 暴君（其在位期间，分别为公元前781—前771年与公元前878—前842年）。

〔5〕 传说的君王（公元前3000年）。

〔6〕 传说的君王，尧的继承者。

〔7〕 殷商覆灭，纣王（公元前1175—前1112年在位）当负其责。

〔8〕 不能确定他们是否真为纣王之叔，但纣王确没有采纳他们的忠告。

〔9〕 注意此处的“情”字，它并非如后来儒者所了解的，为诸恶之源的情，而是近于人性本然状态的情感。正如戴震《孟子字义疏证》第三十节所说的，“情”乃原质，不与性对。

〔10〕 “才”字一般意指才能，但此处可与作材料解的“材”字通用。

之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也〔1〕，是非之心，智也。仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：'求则得之，舍则失之〔2〕。"或相倍蓰而无算者⑩，不能尽其才者也。《诗》曰：'天生蒸民，有物有则。民之秉夷，好是懿德〔3〕。'孔子曰：'为此诗者，其知道乎！故有物必有则，民之秉夷也，故好是懿德⑪。'"（《告子上》六）

【编者评述】

孟子是讨论人性问题最重要的哲学家，性善论的始祖，此论后世尽管有所修正，但基本上已成中国人坚守的信仰。《告子上》第一部分，几乎全部是用以检讨此问题，在全书当中，此部分最为扼要周延。除了荀子的思想以外，它记载了古代中国形形色色的人性论，孟子自己的理论也直截了当地表现出来。此外，文中也指出了恶非起于源头，而是人不能善尽其天赋所致。尔后的儒者，尤其是新儒家学者，对于此问题费尽心思，但其观点却未曾乖离孟子所奠立的大方向。

【译注】

①杞柳，柜柳树，杨柳科，为落叶树。桮棬，木制杯盘。 ②急流回绕。 ③搏，击也。颡，额也。 ④耆，同尝。炙，烧肉。 ⑤恭敬从我的内心发出，所以说是内在的东西。 ⑥尸，祭祀时以生人作为鬼神的受祭代表。 ⑦庸，平常。斯须，暂时。 ⑧热水。 ⑨转折语，相当于"至于"。 ⑩蓰，五倍。无算，无数。 ⑪秉夷，秉执的常性。懿，美。

【译者按】

关于宋明儒对善恶讨论，请参考陈荣捷先生所撰"善恶"一条。（收入韦政通主编《中国哲学辞典大全》，566～570页，台北，水牛出版社，1983。）

---

〔1〕 此处的"礼"字，并不是用以狭义的繁文缛节，而是指广义的理之当然，以及动作礼仪威仪之则。

〔2〕 可能是古谚。

〔3〕 《诗经》第二六〇首《烝民》。

孟子曰："富岁，子弟多赖[1]，凶岁，子弟多暴[2]，非天之降才尔殊也，其所以陷溺其心者然也。今夫麰麦，播种而耰之①，其地同，树之时又同，浡然而生，至于日至之时，皆熟矣②。虽有不同，则地有肥硗，雨露之养，人事之不齐也③。故凡同类者，举相似也，何独至于人而疑之？圣人与我同类者。故龙子曰：'不知足而为屦，我知其不为蒉也。'④屦之相似，天下之足同也。口之于味，有同耆也。易牙[3]先得我口之所耆者也。如使口之于味也，其性与人殊，若犬马之与我不同类也，则天下何耆皆从易牙之于味也？至于味，天下期于易牙，是天下之口相似也。惟耳亦然。至于声，天下期于师旷[4]，是天下之耳相似也。惟目亦然。至于子都[5]，天下莫不知其姣⑤也。不知子都之姣者，无目者也。故曰：口之于味也，有同耆焉；耳之于声也，有同听焉；目之于色也，有同美焉。至于心，独无所同然乎？心之所同然者何也？谓理也，义也。圣人先得我心之所同然耳。故理义之悦我心，犹刍豢⑥之悦我口。"（《告子上》七）

【编者评述】

当说到"圣人与我同类"时，孟子事实上已宣布了两项极重要的原理，其一是人皆可臻于至善；其二是人根本平等[6]。当他说到心所同然之道德原理时，其言大体等于自然律——信仰自然律在中国一直持续不断，在孟子称作义理，新儒家则名之为天理。

【译注】

①麰，大麦。耰，覆种。 ②浡然，蓬勃地。日至，时候到了。 ③硗，瘠薄。人事之不齐，人工的勤惰不同。 ④不知人足大小而制鞋，虽未必适中，但绝不会编成筐子。 ⑤姣，美好。 ⑥草食为刍，如牛羊；谷食为豢，如犬豕。

---

[1] 阮元与赵岐将"赖"解为善，焦循的《孟子正义》，却认为其意为"懒"。

[2] 据赵岐注，"暴"并非通常所说的凶暴等义，而是"恶也"。

[3] 古代著名的美食家，齐桓公（公元前685—前643年在位）的厨子。

[4] 古代的乐师，于晋平公（公元前557—前532年在位）时掌乐。

[5] 古代的美男子。

[6] 《孟子·离娄下》二八、三二，也有类似的观念。

【译者按】

陈荣捷先生有《新儒学"理"之思想之演进》一文，可以参考。文见氏著《王阳明与禅》(台北，台湾学生书局，1984)，23～68页。揆先生之意，"理"之思想，迄北宋五子，始获重要地位。其中，将"理"发展至高峰者，莫过于二程，盖"二程以理为其哲学之唯一基础"，然理、气之关系还是到朱子才获得"一种逻辑之阐释"，就朱熹言，理之大全为太极，太极是一。然一物亦各有太极，理一而分殊。至若理与气之关系则是"气未尝离乎理，理未尝离乎气"。理为共同性，理之有形上、形下之别，以及理气在若干方面之差异，俱为无可置疑者。朱子是折中于一元论与二元论之间的，在朱子系统中，理既内在，又超越，理气不分离。两者既不个别存在，亦不相反。总之，理之思想之发展，到朱子手中，实已臻巅峰，随后之发展，皆大同中之小异，亦绪余耳。

孟子曰："牛山〔1〕之木尝美矣，以其郊于大国也，斧斤伐之，可以为美乎？是其日夜之所息，雨露之所润，非无萌蘖之生焉，牛羊又从而牧之，是以若彼濯濯也①。人见其濯濯也，以为未尝有材焉，此岂山之性也哉？虽存乎人者，岂无仁义之心哉？其所以放其良心者，亦犹斧斤之于木也，旦旦而伐之，可以为美乎？其日夜之所息，平旦之气，其好恶与人相近也者几希，则其旦书之所为，有梏亡之矣②。梏之反覆，则其夜气不足以存；夜气不足以存，则其违禽兽不远矣。人见其禽兽也，而以为未尝有才焉者，是岂人之情也哉？故苟得其养，无物不长；苟失其养，无物不消。孔子曰：'操则存，舍则亡③；出入无时，莫知其乡。'惟心之谓与？"(《告子上》八)

孟子曰："无或乎王〔2〕之不智也。虽有天下易生之物也，一日暴之，十日寒之，未有能生者也。吾见亦罕矣，吾退而寒之者至矣，吾如有萌焉何哉？今夫弈之为数，小数也；不专心致志，则不得也。弈秋，通国之善弈者也。使弈秋诲二人弈，其一人专心致志，惟弈秋之为听。一人虽听之，一心以为有鸿鹄将至，思援弓缴④而射之，虽与之俱学，弗若之矣。为是其智弗若与？曰：非然也。"(《告子上》九)

孟子曰："鱼，我所欲也；熊掌，亦我所欲也，二者不可得兼，舍鱼

---

〔1〕 位于齐国国都郊外。

〔2〕 可能是齐宣王(公元前342—前324年在位)。

而取熊掌者也。生，亦我所欲也；义，亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取义者也。生亦我所欲，所欲有甚于生者，故不为苟得也；死亦我所恶，所恶有甚于死者，故患有所不辟也。如使人之所欲莫甚于生，则凡可以得生者，何不用也？使人之所恶莫甚于死者，则凡可以辟患者，何不为也[1]？由是则生而有不用也，由是则可以辟患而有不为也。是故所欲有甚于生者，所恶有甚于死者，非独贤者有是心也，人皆有之，贤者能勿丧耳。一箪食，一豆羹⑤，得之则生，弗得则死。嘑尔而与之，行道之人弗受；蹴尔而与之，乞人不屑也⑥。万钟则不辨礼义而受之。万钟于我何加焉？为宫室之美、妻妾之奉、所识穷乏者得我与？乡为身死而不受，今为宫室之美为之；乡为身死而不受，今为妻妾之奉为之；乡为身死而不受，今为所识穷乏者得我而为之，是亦不可以已乎？此之谓失其本心[2]。"(《告子上》一〇)

孟子曰："仁，人心也；义，人路也。舍其路而弗由，放⑦其心而不知求，哀哉！人有鸡犬放，则知求之；有放心，而不知求。学问之道无他，求其放心而已矣。"(《告子上》一一)

孟子曰："今有无名之指，屈而不信⑧，非疾痛害事也，如有能信之者，则不远秦楚之路，为指之不若人也。指不若人，则知恶之；心不若人，则不知恶，此之谓不知类也[3]。"(《告子上》一二)

孟子曰："拱把之桐梓⑨，人苟欲生之，皆知所以养之者。至于身，而不知所以养之者，岂爱身不若桐梓哉？弗思甚也。"(《告子上》一三)

孟子曰："人之于身也，兼所爱。兼所爱，则兼所养也。无尺寸之肤不爱焉，则无尺寸之肤不养也。所以考其善不善者，岂有他哉？于己取之而已矣。体有贵贱，有小大。无以小害大，无以贱害贵。养其

---

[1] 参较《论语·卫灵公》八。

[2] 据朱熹注，这是羞恶之心。

[3] 据《十三经注疏》，《孟子注疏》里的孙奭(962—1033)疏，谓指不知事之轻重缓急。

小者为小人,养其大者为大人。今有场师,舍其梧槚,养其樲棘,则为贱场师焉⑩。养其一指而失其肩背,而不知也,则为狼疾人也[1]⑪。饮食之人,则人贱之矣,为其养小以失大也。饮食之人无有失也,则口腹岂适为尺寸之肤哉?"(《告子上》一四)

公都子问曰:"钧是人也,或为大人,或为小人,何也?"孟子曰:"从其大体为大人,从其小体为小人。"曰:"钧是人也,或从其大体,或从其小体,何也?"曰:"耳目之官不思,而蔽于物,物交物,则引之而已矣。心之官则思,思则得之,不思则不得也。此天之所与我者,先立乎其大者,则其小者不能夺也。此为大人而已矣。"(《告子上》一五)

【编者评述】

我们在底下将可发现:新儒家理想主义学派的领导者陆象山(陆九渊,1139—1193),其道德哲学中,"先立乎其大"是很重要的一项纲领[2]。

【译注】

①萌,芽。蘖,芽之旁出者。濯濯,光洁貌。 ②平旦之气,清晨未与物接的清明之气。梏,圈禁。 ③掌握它,就存在;放弃它,就失去。④缴,以绳系矢而射。 ⑤箪,竹筐。豆,木碗。 ⑥嘑尔,呼喝着。蹴尔,践踏着。 ⑦放,失去。 ⑧信,同伸。 ⑨拱,两手所围。把,一手所握。桐、梓,皆树名。 ⑩场师,治场圃者。梧,桐也。槚,梓也。樲棘,小枣。 ⑪依赵注为"狼藉",糊涂透顶。依朱注则以为狼善顾,疾则不能顾而失肩背。

【译者按】

陆象山曾说:"近有议吾者云:'除了先立乎大者一句,全无技俩。'吾闻之曰:'诚然。'"(见《象山全集》,台北,台湾中华书局,1979年7月台三版,卷三四,五页上半。)

---

[1] 此句文意不清。

[2] 参见本书第三十三章选文第8.24条。

孟子曰："有天爵者，有人爵者。仁义忠信、乐善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。古之人修其天爵，而人爵从之。今之人修其天爵，以要人爵；既得人爵，而弃其天爵，则惑之甚者也，终亦必亡而已矣。"(《告子上》一六)

孟子曰："欲贵者，人之同心也。人人有贵于己者，弗思耳。人之所贵者，非良贵也。赵孟〔1〕之所贵，赵孟能贱之。诗云：'既醉以酒，既饱以德。'〔2〕言饱乎仁义也，所以不愿人之膏粱①之味也；令闻广誉施于身，所以不愿人之文绣②也。"(《告子上》一七)

孟子曰："仁之胜不仁也，犹水胜火。今之为仁者，犹以一杯水，救一车薪之火也；不熄，则谓之水不胜火，此又与于不仁之甚者也〔3〕。亦终必亡而已矣。"(《告子上》一八)

孟子曰："五谷者，种之美者也；苟为不熟，不如荑稗③。夫仁亦在乎熟之而已矣。"(《告子上》一九)

孟子曰："羿〔4〕之教人射，必志于彀④；学者亦必志于彀〔5〕。大匠诲人，必以规矩；学者亦必以规矩。"(《告子上》二〇)

孟子见梁惠王〔6〕。王曰："叟不远千里而来，亦将有以利吾国乎？"孟子对曰："王何必曰利？亦有仁义而已矣。王曰'何以利吾国'？大夫曰'何以利吾家'？士庶人曰'何以利吾身'？上下交征⑤利而国危矣。万乘之国弑其君者，必千乘之家；千乘之国弑其君者，必百乘之家。万取千焉，千取百焉，不为不多矣。苟为后义而先利，

---

〔1〕 晋国贵卿。

〔2〕 《诗经》第二百四十七首《既醉》。

〔3〕 焦循注解"与"为"如"。赵岐与朱熹则将"与"字作"助"解，而不作"如"解。因此，文意就变为：将大有助于不仁。

〔4〕 古代著名的神射手。

〔5〕 据赵岐注，志于彀谓志于道。

〔6〕 孟子在公元前320年抵达梁国，其时惠王（公元前370—前319年在位）已僭称王。

不夺不餍。未有仁而遗其亲者也，未有义而后其君者也。王亦曰仁义而已矣，何必曰利？”（《梁惠王上》一）

梁惠王曰：“晋国，天下莫强焉，叟之所知也。及寡人之身，东败于齐，长子死焉；西丧地于秦七百里；南辱于楚。寡人耻之，愿比死者一洒之[6]，如之何则可？”孟子对曰：“地方百里而可以王。王如施仁政于民，省刑罚，薄税敛，深耕易耨[7]。壮者以暇日修其孝悌忠信，入以事其父兄，出以事其长上，可使制梃以挞秦楚之坚甲利兵矣。彼夺其民时，使不得耕耨以养其父母，父母冻饿，兄弟妻子离散。彼陷溺其民，王往而征之，夫谁与王敌？故曰‘仁者无敌’。王请勿疑！”（《梁惠王上》五）

“老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼。……王欲行之，则盍反其本矣。五亩之宅，树之以桑，五十者可以衣帛矣；鸡豚狗彘之畜，无失其时，七十者可以食肉矣；百亩之田，勿夺其时，八口之家可以无饥矣；谨庠序之教，申之以孝悌之义，颁白者不负戴于道路矣[8]。老者衣帛食肉，黎民不饥不寒，然而不王者，未之有也。”（《梁惠王上》七）

王曰：“寡人有疾，寡人好货。”对曰：“……王如好货，与百姓同之，于王何有？”王曰：“寡人有疾，寡人好色。”对曰：“……王如好色，与百姓同之，于王何有？”（《梁惠王下》五）

王曰：“吾何以识其不才而舍之？”曰：“国君进贤，如不得已，将使卑逾尊，疏逾戚，可不慎与？左右皆曰贤，未可也；诸大夫皆曰贤，未可也；国人皆曰贤，然后察之；见贤焉，然后用之。左右皆曰不可，勿听；诸大夫皆曰不可，勿听；国人皆曰不可，然后察之；见不可焉，然后去之。左右皆曰可杀，勿听；诸大夫皆曰可杀，勿听；国人皆曰可杀，然后察之；见可杀焉，然后杀之。故曰：国人杀之也。如此，然后可以为民父母。”（《梁惠王下》七）

【编者评述】

国史上还没有人如此强而有力地主张人民对国家的重要性〔1〕，孟子甚至认为人民比国君、社稷还要来得重要。17 世纪与 20 世纪时，此种观点大大地引发了共鸣。

【译注】

①膏，肥肉。粱，美谷。　②文绣，古代衣服有等级，有爵命的人才能着文绣之服。　③荑稗，即稊稗，结实甚小，可以作家畜饲料。　⑤彀，拉满弓。　⑥征，取也。　⑥比，为，代替。洒，即洗。　⑦耨，锄草。易，治也。　⑧颁白，头发花白的人。负戴，背负、头顶。

【译者按】

此或分别指黄宗羲（1610—1695）、顾炎武（1613—1682）及梁启超（1873—1929）、谭嗣同（1865—1898）等人而言。

齐宣王问曰："汤放桀，武王伐纣，有诸？"孟子对曰："于传有之。"曰："臣弑其君可乎？"曰："贼仁者谓之贼，贼义者谓之残，残贼之人谓之一夫。闻诛一夫纣矣，未闻弑君也。"（《梁惠王下》八）

【编者评述】

此处大胆而简要地提出革命的主张，暴君既已失掉天命，所以其位当让予他人，历代儒者总是信守此一纲领，而每一次叛乱也总不免要利用到它〔2〕。

（公孙丑〔3〕）曰："敢问夫子之不动心，与告子之不动心，可得闻与？"（孟子曰）："告子曰：'不得于言，勿求于心；不得于心，勿求于气。'不得于心，勿求于气，可；不得于言，勿求于心，不可。夫志，气之帅也；气，体之充也。夫志至焉，气次焉。故曰：'持其志，无暴其气。'""既曰'志至焉，气次焉'，又曰'持其志，无暴其气'者，何也？"曰："志一则动气，气一则动志也。今夫蹶①者趋者，是气也，而反动其

〔1〕 参见本章《尽心下》一四，《离娄下》三，《万章上》五。

〔2〕 参见本章，《离娄下》三之评述。

〔3〕 孟子的门生。

心。”“敢问夫子恶乎长?”曰:“我知言[1],我善养吾浩然之气。”“敢问何谓浩然之气?”曰:“难言也。其为气也,至大至刚,以直养而无害,则塞于天地之间。其为气也,配义与道;无是,馁也。是集义所生者,非义袭而取之也。行有不慊于心②,则馁矣。我故曰:告子未尝知义,以其外之也。(《公孙丑上》二)

【编者评述】

有人将“浩然之气”和“洪息”或某种瑜伽[2]、神秘主义[3]等相提并论,但大多数的注者都指出,它只是种雄伟刚强的力量[4],可与孔子所说四十而不惑相参较[5]。

必有事焉而勿正[6],心勿忘[7],勿助长也。无若宋人然:宋人有闵其苗之不长而揠之者,芒芒然归③,谓其人曰:‘今日病矣,予助苗长矣。’其子趋而往视之,苗则槁矣。天下之不助苗长者寡矣。以为无益而舍之者,不耘苗者也;助之长者,揠苗者也。非徒无益,而又害之。”(《公孙丑上〉二)

【编者评述】

禅宗认为心灵要常保敏锐灵活,所以有“常惺惺”此一话头。受到了禅宗的刺激以后,新儒家也提出了“必有事焉”,王阳明尤为显著[8]。禅宗与儒家的不同,在于前者重心,后者却重行。

---

[1] 据赵岐注,本句文意为“我闻人言,能知其情所趋”;如据朱熹注则为“凡天下之言,无不有以究极其理”。

[2] Waley, *Three Ways of Thought in Ancient China*, p. 118.

[3] Fung, *History of Chinese Philosophy*, Vol. 1, p. 130.

[4] 董仲舒(约公元前179—前104)以为是天之和气;颜师古(公元581—645)认为是纯一之气;刘良(公元1世纪之人)则认为“浩然”,自放逸也(参见焦循《孟子正义》)。焦循以及许多学者,都认为它只是“大”的意思,朱熹也以“浩然”为盛大流行之貌。

[5] 《论语·为政》四。

[6] 焦循读“正”为“止”,此处采朱熹解,当作预期或计量解。

[7] 也有可能是在“心”之后断句,如此即成“勿正心”——停止心意活动——但结果仍是不变。

[8] 《传习录》第一四七、一六三、一八六诸条,英文本见拙译 *Instructions for Practical Living*。

【译注】

①蹶，跌倒。　②慊，满意。　③揠，拔。芒芒然，疲倦地。

【译者按】

阳明《答欧阳崇一书》云："……君子之学，终身只是集义一事。"（见陈荣捷先生，《王阳明传习录详注集评》，242 页，台北，台湾学生书局，1983。）

又陈先生亦云："佛之顿悟与常惺惺，皆非心之全体大用。禅宗主明心见性，定慧兼修，以求顿悟。然阳明以此顿悟为'空虚'，不若儒之格致诚正，使学者本心于'日用事为间，体究实践'（《传习录·答顾东桥书》）。禅家教人'常惺惺'，'常提起念头'。阳明则教人以'必有事焉'（《孟子·公孙丑上》）。盖人心不应止于惊醒戒惧，而应于日常事为之间用功。阳明且以提起念头与实际行事为不可分别，知行合一。彼云：'戒惧克治，即是常提不放之功，即是必有事焉。岂有两事耶。'"（《传习录》中《答陆原静第二书》）（参考《王阳明与禅》，79 页，台北，台湾学生书局，1984。）

孟子曰："以力假仁者霸，霸必有大国，以德行仁者王，王不待大。汤以七十里，文王以百里。以力服人者，非心服也，力不赡①也；以德服人者，中心悦而诚服也，如七十子之服孔子也。《诗》云：'自西自东，自南自北，无思不服'。[1]此之谓也。"（《公孙丑上》三）

【编者评述】

儒家政治哲学的根基是人治，王者以身作则[2]，治理国家，其指导原则为义，而霸主则是利[3]。在儒林政治思想家心中，王霸之辨总是坚锐笃守的一项原则。

【译注】

①足也。

孟子曰："尊贤使能，俊杰在位，则天下之士皆悦而愿立于其朝矣。市廛而不征，法而不廛①，则天下之商皆悦而愿藏于其市矣。关讥而不征②，则天下之旅皆悦而愿出于其路矣。耕者助而不税③，则

---

〔1〕《诗经》第二四四首《文王有声》。

〔2〕参见本章，《梁惠王上》一五；以及，《公孙丑上》五，《滕文公上》三至四，《尽心上》一三。

〔3〕在《梁惠王上》一里，我们可看到强烈的对照。

天下之农皆悦而愿耕于其野矣。廛无夫里之布④，则天下之民皆悦而愿为之氓⑤矣。信能行此五者，则邻国之民仰之若父母矣。率其子弟，攻其父母，自生民以来，未有能济者也。如此，则无敌于天下者，天吏也。然而不王者，未之有也。”（《公孙丑上》五）

孟子曰：“人皆有不忍人之心[1]。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上。所以谓人皆有不忍人之心者，今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕恻隐之心。非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。由是观之，无恻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也。有是四端而自谓不能者，自贼者也；谓其君不能者，贼其君者也。凡有四端于我者，知皆扩而充之矣，若火之始然，泉之始达。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。”（《公孙丑上》六）

【编者评述】

后世所有儒者大体都接受四端是内在于人的道德本质。在康有为的哲学体系里，不忍人之心是道德的肇端[2]。

【译注】

①在市场，给予空地以储藏货物，却不征收货物税。如果滞销，依法征购，不让它长久积压。　②关卡，只稽查而不征税。　③耕田的人，只助耕公田，不另征税。　④人们居住的地方，没有额外的雇役钱和地税。⑤氓，民也。

【译者按】

民国肇造，康氏创办《不忍杂志》，其重视孟子不忍人之心一句可见一斑。但是

---

〔1〕 不忍见人受苦。据赵岐注为“人人皆有不忍加恶于人之心也”。

〔2〕 见本书第三十九章，三、不忍人之心。

康有为取义异乎孟子，盖依孟子，仁心乃人类同情心之展现；盖仁者，爱人；中心未尝计较一己之苦乐利害者也。康有为则以不忍人之心系乎一己之苦乐，所谓“适宜者受之，不适宜者拒之，故夫人道只有宜不宜，不宜者苦也，宜之又宜者乐也……为人谋者，去苦以求乐而已，无他道矣”。孟、康之判昭然可见。至若康氏以“电也、以太也”释不忍人之心，则更不必深论矣。（参考萧公权《中国政治思想史》，台北，联经出版事业公司，1982，737 页。另外，陈先生在本书第三十九章绪言最后一段亦曾加以讨论。）

滕文公为世子，将之楚，过宋而见孟子。孟子道性善，言必称尧舜。世子自楚反，复见孟子。孟子曰：“世子疑吾言乎？夫道一而已矣。成覸谓齐景公（公元前 546—前 489 年在位）曰：‘彼丈夫也，我丈夫也。吾何畏彼哉？’颜渊曰：‘舜何人也？予何人也？有为者亦若是。’公明仪〔1〕曰：‘文王我师也，周公岂欺我哉？’今滕，绝长补短，将五十里也，犹可以为善国。《书》曰：‘若药不瞑眩，厥疾不瘳。’〔2〕”（《滕文公上》一）

滕文公问为国。孟子曰：“民事不可缓也。《诗》云：‘昼尔于茅，宵尔索绹；亟其乘屋，其始播百谷①。’〔3〕民之为道也，有恒产者有恒心，无恒产者无恒心。苟无恒心，放辟邪侈，无不为已。及陷乎罪，然后从而刑之，是罔民也。焉有仁人在位，罔民而可为也？是故贤君必恭俭礼下，取于民有制。阳虎〔4〕曰：‘为富不仁矣，为仁不富矣。’夏后氏五十而贡，殷人七十而助，周人百亩而彻，其实皆什一也。彻者，彻也；助者，藉也②，龙子曰：‘治地莫善于助，莫不善于贡。贡者校数岁之中以为常③。乐岁，粒米狼戾④，多取之而不为虐，则寡取之；凶年，粪⑤其田而不足，则必取盈焉。为民父母，使民盻盻然⑥，将终岁勤动，不得以养其父母，又称贷而益之。使老稚转乎沟壑⑦，恶在其为民父母也？”夫世禄，滕固行之矣。《诗》云：‘雨我公田，遂及我私〔5〕。’惟助为有公田。由此观之，虽周亦助也。设为庠序学校以教之：庠

---

〔1〕 鲁国贤人。

〔2〕 《书经·说命上》。参见 Legge 译，*Shoo King*，p. 252。

〔3〕 《诗经》第一五四首《七月》。

〔4〕 公元前 6 世纪鲁国季氏家臣。

〔5〕 《诗经》第二一二首《大田》，龙子为古贤人。

者，养也；校者，教也；序者，射也。夏曰校，殷曰序，周曰庠，学则三代共之，皆所以明人伦也。人伦明于上，小民亲于下。有王者起，必来取法，是为王者师也。《诗》云：'周虽旧邦，其命维新。[1]'文王之谓也。子力行之，亦以新子之国。"使毕战问井地[2]。孟子曰："子之君将行仁政，选择而使子，子必勉之！夫仁政，必自经界始⑧。经界不正，井地不钧，谷禄不平。是故暴君污吏必慢⑨其经界。经界既正，分田制禄可坐而定也。夫滕壤地褊小，将为君子焉，将为野人焉。无君子莫治野人，无野人莫养君子。请野九一而助，国中什一使自赋。卿以下必有圭田⑩，圭田五十亩。余夫二十五亩。死徙无出乡，乡田同井。出入相友，守望相助，疾病相扶持，则百姓亲睦。方里而井，井九百亩，其中为公田。八家皆私百亩，同养公田。公事毕，然后敢治私事，所以别野人也。此其大略也。若夫润泽⑪之，则在君与子矣。"（《滕文公上》三）

陈相[3]见孟子，道许行[4]之言曰："滕君，则诚贤君也；虽然，未闻道也。贤者与民并耕而食，饔飧而治⑫。今也滕有仓廪府库，则是厉民而以自养也，恶得贤？"孟子曰："许子必种粟而后食乎？"曰："然。""许子必织布而后衣乎？"曰："否。许子衣褐。""许子冠乎？"曰："冠。"曰："奚冠？"曰："冠素。"曰："自织之与？"曰："否。以粟易之。"曰："许子奚为不自织？"曰："害于耕。"曰："许子以釜甑爨，以铁耕乎？"曰："然。""自为之与？"曰："否。以粟易之。""以粟易械器者，不为厉陶冶；陶冶亦以其械器易粟者，岂为厉农夫哉？且许子何不为陶冶，舍皆取诸其宫中而用之？何为纷纷然与百工交易？何许子之不惮烦？"曰："百工之事，固不可耕且为也。""然则治天下独可耕且为与？有大人之事，有小人之事。且一人之身，而百工之所为备。如必自为而后用之，是率天下而路也。故曰：'或劳心，或劳力。劳

---

〔1〕《诗经》第二三五首《文王》。

〔2〕田地分成九区，八家先各耕其田，然后再合耕第九区的公田。由于划分的田地形状很像汉字的"井"字，所以称作井田制度。

〔3〕一位儒者的门生。

〔4〕农家学者。

心者治人，劳力者治于人[1]'；治于人者食人，治人者食于人；天下之通义也。(《滕文公上》四)

【编者评述】

一般认为中国哲学家当中，孟子最为民主，可是此处的阶级划分，却招来严厉的批评，认为不够民主。此处所说，仿佛与他人所说根本平等的概念龃龉出入[2]。可是，我们不当忽视此处所作的区分是功能的，而非地位的，人并非生来即隶属某一阶级。

人之有道也[3]，饱食、暖衣、逸居而无教，则近于禽兽。圣人有忧之，使契为司徒，教以人伦：父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。放勋曰：'劳之来之，匡之直之，辅之翼之，使自得之，又从而振德之。⑬，圣人之忧民如此，而暇耕乎？"(《滕文公上》四)

【编者评述】

五伦是中国社会的基本结构，值得注意的是，其中只有一伦是生物性的，而且五伦的关系都以道德加以规范，并着重双方之回旋来往[4]。有人常说此中排斥了生人与敌人。但对于儒者来说，没有人是毫无伦序的，生人一词根本不能成立，至少他总有长幼的关系吧！至于敌人，根本也不应该有，因为四海之内皆兄弟。

【译注】

①白天割取茅草，晚上绞成绳索，赶紧修缮房屋，到时播种五谷。②"彻"是"通"的意思，一律十分取一。"助"是借助的意思，借用民力以助耕公田。　③贡法比较若干年的收成得一个定数。　④狼戾，犹狼藉，多也。　⑤施肥。　⑥盻盻然，勤苦不休息。　⑦抛尸露骨在山沟之中。⑧经界，划分整理田界。　⑨慢，轻忽。　⑩圭田，供奉祭祀的田。②润泽，因时制宜，使合情宜俗。　⑫饔飧，熟食也。朝曰饔，夕曰飧。言自炊爨而食。　⑬督促他们、纠正他们、帮助他们，使他们自得其所，然后

---

[1] 古谚。

[2] 见本章，《尽心上》四的评述。

[3] 朱熹解释此句："人之有道，言其皆有秉彝之性也。"

[4] 参见《中庸》第二十章，《大学》第三章。

加以提携教诲。

(陈相曰:)"从许子之道,则市贾不二,国中无伪。虽使五尺之童适市,莫之或欺。布帛长短同,则贾相若;麻缕丝絮轻重同,则贾相若;五谷多寡同,则贾相若;屦大小同,则贾相若。"曰:"夫物之不齐,物之情也;或相倍蓰,或相什伯,或相千万。子比而同之,是乱天下也。巨屦小屦同贾,人岂为之哉?从许子之道,相率而为伪者也,恶能治国家?"

【编者评述】

"物之不齐,物之情也",此说看似散漫,但新儒家却很注重,他们坚信物物各有其性,道不是浑沦虚空一片。

墨者夷之[1],因徐辟而求见孟子。孟子曰:"吾固愿见,今吾尚病,病愈,我且往见,夷子不来[2]!"他日又求见孟子。孟子曰:"吾今则可以见矣。不直,则道不见;我且直之①。吾闻夷子墨者。墨之治丧也,以薄为其道也。夷子思以易天下,岂以为非是而不贵也?然而夷子葬其亲厚,则是以所贱事亲也。"徐子以告夷子。夷子曰:"儒者之道,古之人'若保赤子'[3],此言何谓也?之则以为爱无差等,施由亲始。"徐子以告孟子。孟子曰:"夫夷子,信以为人之亲其兄之子为若亲其邻之赤子乎?彼有取尔也。赤子匍匐将入井,非赤子之罪也。且天之生物也,使之一本,而夷子二本故也。盖上世尝有不葬其亲者。其亲死,则举而委之于壑②。他日过之,狐狸食之,蝇蚋姑嘬之。其颡有泚,睨而不视。夫泚也,非为人泚,中心达于面目③。盖归反蘽梩而掩之④。掩之诚是也,则孝子仁人之掩其亲,亦必有道矣。"徐子以告夷子。夷子怃然为间曰:"命之矣[4]。"(《滕文公上》五)

---

[1] 墨子的门生。

[2] 赵岐认为最后一句非孟子话语。而是一旁述,说道夷之没来。

[3] 可能是复述《书经·康诰》里的话。参见 Legge, *Shoo King*, p. 389。

[4] 见本章,《滕文公下》九的评述。

景春[1]曰："公孙衍[2]、张仪[3]岂不诚大丈夫哉？一怒而诸侯惧，安居而天下熄。"孟子曰："是焉得为大丈夫乎？子未学礼乎？丈夫之冠也，父命之；女子之嫁也，母命之，往送之门，戒之曰：'往之女家，必敬必戒，无违夫子！'以顺为正者，妾妇之道也。居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道。得志与民由之，不得志独行其道。富贵不能淫，贫贱不能移，威武不夫屈。此之谓大丈夫。"(《滕文公下》二)

孟子曰："予岂好辩哉？予不得已也。天下之生久矣，一治一乱。……尧舜既没，圣人之道衰。……圣王不作，诸侯放恣，处士横议，杨朱、墨翟[4]之言盈天下。天下之言，不归杨，则归墨。杨氏为我，是无君也；墨氏兼爱，是无父也。无父无君，是禽兽也。……杨墨之道不息，孔子之道不著，是邪说诬民，充塞仁义也。仁义充塞，则率兽食人，人将相食。吾为此惧，闲⑤先圣之道，距杨墨，放淫辞，邪说者不得作。作于其心，害于其事；作于其事，害于其政。圣人复起，不易吾言矣。"(《滕文公下》九)

【编者评述】

"一治一乱"，此种想法可以代表儒者的历史观，这样的历史也可说是循环的。孟子在他处也提到五百年必有王者兴，天下乃可臻于底定[5]。

孟子与墨者的争辩，牵涉到伦理学中基本的一个问题：爱是否该有等差？对墨者来说，爱当然要普遍无别；但对儒者来说，爱既然要包容一切彝伦，它当然需要秩序，秩序则蕴涵阶层，其重要性是相对的。朱熹举出两点理由说明为何爱要有别[6]。首先，双亲是生命的根源，所以对他们的道德义务当然要重些[7]。其次，根据新儒家的哲学理论，理虽是一，其分却殊。因此用到伦理学上，也可说爱虽是普遍，但施之于

---

[1] 生平不详。

[2] 曾为秦国丞相，与张仪同时。

[3] 张仪(公元前309年卒)为外交纵横家，对战国群雄影响力甚大。

[4] 见本书第九章与十八章两章的绪言。

[5] 参见《孟子·公孙丑下》一三、《尽心下》三八。

[6] 见他在《尽心上》四五处的注，《尽心上》四六处也可参考。

[7] 这也是《滕文公上》五处的重点。

各种人伦却当有所差异。人间伦理之不能相同，正不下于世间万物各有其貌一样[1]！

【译注】

①直，纠正。 ②抬了丢弃在山沟中。 ③蚋，蚊类昆虫；或曰"蚋姑"连读，即蝼蛄。嘬，攒而共食之。泚，流汗。中心达于面目，由于心中的悔恨而在容貌上表达出来。 ④蔂，盛土的笼子。梩，可以臿地铲土的工具，相当于锹或锸。 ⑤闲，卫也。

【译者按】

朱子云："墨子爱无差等，而视其至亲无异众人，故无父。"朱子又云："天地之间，人物之众，其理本一，而分未尝不殊也。以其理一，故推己而可以及人。以其分殊，故立爱必自亲始。"

孟子曰："规矩，方员之至也；圣人，人伦之至也。欲为君尽君道，欲为臣尽臣道，二者皆法尧舜而已矣。不以舜之所以事尧事君，不敬其君者也；不以尧之所以治民治民，贼其民者也。孔子曰：'道二：仁与不仁而已矣。'暴其民甚，则身弑国亡；不甚，则身危国削。名之曰'幽厉'，虽孝子慈孙，百世不能改也。《诗》云：'殷鉴不远，在夏后之世。'[2]此之谓也。"(《离娄上》二)

孟子曰："桀纣之失天下也，失其民也；失其民者，失其心也。得天下有道：得其民，斯得天下矣；得其民有道：得其心，斯得民矣；得其心有道：所欲与之聚之[3]，所恶勿施尔也[4]。民之归仁也，犹水之就下、兽之走圹①也。故为渊驱鱼者，獭也；为业驱爵者，鹯也②；为汤武驱民者，桀与纣也。今天下之君有好仁者，则诸侯皆为之驱矣。虽欲无王，不可得已。今之欲王者，犹七年之病求三年之艾也③。苟为

---

[1] 关于此一问题的详情，参见拙著"*The Evolution of the Confucian Concept of Jen*" *Philosophy East and West*, 4(1955), pp. 300 ~ 302 以及 Fung, *Spirit of Chinese Philosophy*, pp. 37 ~ 40。

[2] 《诗经》第二五五首《荡》。

[3] 此处的"与"非"给与"之意，而是"为之作事"之意。

[4] 参见本书，第二章《论语 · 里仁》一五处的评述。

不畜，终身不得。苟不志于仁，终身忧辱，以陷于死亡。《诗》云：'其何能淑，载胥及溺。'④此之谓也。"(《离娄上》九)

孟子曰："自暴者，不可与有言也；自弃者，不可与有为也。言非礼义，谓之自暴也；吾身不能居仁由义，谓之自弃也。仁，人之安宅也；义，人之正路也。旷安宅而弗居，舍正路而不由，哀哉！"(《离娄上》一〇)

孟子曰："居下位而不获于上，民不可得而治也。获于上有道：不信于友，弗获于上矣；信于友有道：事亲弗悦，弗信于友矣；悦亲有道：反身不诚，不悦于亲矣；诚身有道：不明乎善，不诚其身矣。是故诚者，天之道也；思诚者，人之道也[1]。至诚而不动者，未之有也；不诚，未有能动者也。"(《离娄上》一二)

孟子曰："求也为季氏宰，无能改于其德，而赋粟倍他日。孔子曰：'求非我徒也，小子鸣鼓而攻之可也。'由此观之，君不行仁政而富之，皆弃于孔子者也。况于为之强战？争地以战，杀人盈野；争城以战，杀人盈城。此所谓率土地而食人肉，罪不容于死。故善战者服上刑，连诸侯者次之，辟草莱、任土地者次之⑤。"(《离娄上》一四)

淳于髡[2]曰："男女授受不亲[3]，礼与？"孟子曰："礼也。"曰："嫂溺则援之以手乎？"曰："嫂溺不援，是豺狼也。男女授受不亲，礼也；嫂溺援之以手者，权也。"曰："今天下溺矣，夫子之不援，何也？"曰："天下溺，援之以道；嫂溺，援之以手。子欲手援天下乎？"(《离娄上》一七)

【编者评述】

此处所述，可说是儒家经权理论最典型的例证[4]。

---

[1] 《中庸》第二十章，也有类似的词语，但文字稍有变动。

[2] 齐国著名的辩者。

[3] 此诫令见《礼记·坊记》。英译本见 Legge 译 *Li Ki*, Vol. 2, p. 299。

[4] 《孟子·离娄上》一六另有说明。并请参考本书第二章《论语·里仁》一〇的评述。

【译注】

①圹，广野。 ②替深池把鱼赶来的是水獭，替森林把鸟雀赶来的是鹞鹰。 ③艾，草名，所以灸者，愈干燥愈好。 ④那如何能办得好，不过相率落水灭顶罢了。 ⑤辟，开垦。任土地，分土授民。

公孙丑曰："君子之不教子，何也？"孟子曰："势不行也。教者必以正；以正不行，继之以怒；继之以怒，则反夷①矣。'夫子教我以正，夫子未出于正也。'则是父子相夷也。父子相夷，则恶矣。古者易子而教之。父子之间不责善。责善则离，离则不祥莫大焉。"（《离娄上》一八）

孟子曰："人不足与適也，政不足与间也。惟大人为能格君心之非②。君仁莫不仁，君义莫不义，君正莫不正。一正君而国定矣。"（《离娄上》二〇）

孟子曰："不孝有三，无后为大〔1〕。舜不告而娶，为无后也，君子以为犹告也〔2〕。"（《离娄上》二六）

孟子曰："仁之实，事亲是也；义之实，从兄是也。智之实，知斯二者弗去是也；礼之实，节文斯二者是也；乐之实，乐斯二者，乐则生矣；生则恶可已也，恶可已，则不知足之蹈之、手之舞之。"（《离娄上》二七）

孟子告齐宣王曰："君之视臣如手足，则臣视君如腹心；君之视臣如犬马，则臣视君如国人；君之视臣如土芥③，则臣视君如寇仇。"王曰："礼，为旧君有服④，何如斯可为服矣？"曰："谏行言听，膏泽下于民；有故而去，则君使人导之出疆，又先于其所往；去三年不反，然后收其田里。此之谓三有礼焉。如此，则为之服矣。今也为臣，谏则不行，言则不听；膏泽不下于民；有故而去，则君搏执之，又极之于其所

〔1〕 据赵岐注，另二种是：阿意曲从，陷亲不义，一不孝也；家穷亲老，不为禄仕，二不孝也。
〔2〕 参见《孟子·万章上》二。

往；去之日，遂收其田里。此之谓寇仇。寇仇何服之有？"（《离娄下》三）

【编者评述】

明朝（1368—1644年）太祖读到此章时，大为震怒，即刻下令停止孔庙中孟子的供牲。他一手建立的王朝后来崩溃了，其理由正如孟子此处所述。

【译注】

①夷，伤也。　②适，同谪。间，非议。格，正也。　③泥土草芥。　④服丧。

【译者按】

《明史》卷一三九，《钱唐等合传》云："帝尝览《孟子》，至草芥、寇仇语，谓非臣子所宜言，议罢其配享，诏有谏者以大不敬论。唐抗疏入谏曰：'臣为孟轲死，死有余荣。'时廷臣无不为唐危。帝鉴其诚恳，不之罪。孟子配享亦施复。"（《明史》，北京，中华书局，新点校本，3982页。）

孟子曰："仲尼不为已甚者。"（《离娄下》一〇）

孟子曰："大人者，言不必信，行不必果，惟义所在。"（《离娄下》一一）

孟子曰："大人者，不失其赤子之心者也。"（《离娄下》一二）

孟子曰："天下之言性也，则故而已矣[1]，故者以利为本。所恶于智者，为其凿也。如智者若禹之行水也，则无恶于智矣。禹之行水也，行其所无事也。如智者亦行其所无事，则智亦大矣。天之高也，星辰之远也，苟求其故，千岁之日至①，可坐而致也。"（《离娄下》二六）

---

〔1〕"故"可指理由、自然之道；或已发生者——也就是事实。

孟子曰："君子所以异于人者，以其存心也。君子以仁存心，以礼存心。仁者爱人，有礼者敬人。爱人者人恒爱之，敬人者人恒敬之。有人于此，其待我以横逆，则君子必自反也：'我必不仁也，必无礼也，此物奚宜至哉？'其自反而仁矣，自反而有礼矣，其横逆由是也，君子必自反也：'我必不忠。'自反而忠矣，其横逆由是也，君子曰：'此亦妄人也已矣。如此则与禽兽奚择哉②？于禽兽又何难焉？'是故君子有终身之忧，无一朝之患也。乃若所忧则有之：舜人也，我亦人也。舜为法于天下，可传于后世，我由未免为乡人也③，是则可忧也。忧之如何？如舜而已矣。若夫君子所患则亡矣。非仁无为也，非礼无行也。如有一朝之患，则君子不患矣。"(《离娄下》二八)

孟子曰："世俗所谓不孝者五：惰其四支，不顾父母之养，一不孝也；博弈好饮酒，不顾父母之养，二不孝也；好货财，私妻子，不顾父母之养，三不孝也；从耳目之欲，以为父母戮，四不孝也；好勇斗狠，以危父母，五不孝也。"(《离娄下》三〇)

储子曰〔1〕："王使人瞷④夫子，果有以异于人乎？"孟子曰："何以异于人哉？尧舜与人同耳。"(《离娄下》三二)

万章〔2〕曰："尧以天下与舜，有诸？"孟子曰："否。天子不能以天下与人。""然则舜有天下也，孰与之？"曰："天与之。""天与之者，谆谆然命之乎？"曰："否。天不言，以行与事示之而已矣。"曰："以行与事示之者如之何？"曰："天子能荐人于天，不能使天舆之天下；诸侯能荐人于天子，不能使天子与之诸侯；大夫能荐人于诸侯，不能使诸侯与之大夫。昔者尧荐舜于天而天受之，暴之于民而民受之，故曰：天不言，以行与事示之而已矣。"曰："敢问荐之于天而天受之，暴之于民而民受之，如何？"曰："使之主祭而百神享之，是天受之；使之主事而事治，百姓安之，是民受之也。天与之，人与之，故曰：天子不能以天下与人。舜相尧二十有八载，非人之所能为也，天也。尧崩，

---

〔1〕 齐人。

〔2〕 孟子的门生。

三年之丧毕，舜避尧之子于南河之南。天下诸侯朝觐者，不之尧之子而之舜；讼狱者，不之尧之子而之舜；讴歌者，不讴歌尧之子而讴歌舜，故曰天也。夫然后之中国，践天子位焉。而居尧之宫，逼尧之子，是篡也，非天与也。《泰誓》曰：'天视自我民视，天听自我民听。'[1]此之谓也。"（《万章上》五）

（孟子曰：）"故天将降大任于是人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为，所以动心忍性，曾益其所不能。人恒过，然后能改；困于心，衡于虑，而后作；征于色，发于声，而后喻。入则无法家拂士⑤，出则无敌国外患者，国恒亡。然后知生于忧患而死于安乐也。"（《告子下》一五）

孟子曰："尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。夭寿不贰⑥，修身以俟之，所以立命也[2]。"（《尽心上》一）

【编者评述】

中国古代关于天命的理论有五：首先是种命定论，认为天命是固定不变的；其次是种道德的决定论，此理论主张天是赏善罚恶的，所以人经由自己的道德行为，可以决定自己的赏罚；第三种是非命论，此由墨家所提出[3]；第四种则为自然主义的命定论，此理论认为命并不是由人格神意义的天所操纵，而是由自然所决定，它的运作纯是自发的；最后一种是儒者"俟命"的理论[4]，依据此说，人当竭尽己力，孳孳为善，我们无能为力的，只有委诸命运。此说承认总有些我们无能为力的事，但这不构成我们可以倦于行善的理由。这种主张无疑地是种道德主义与人文主义，一般受过教育的中国人，其信念往往也就是儒家这种理论。

---

[1] 《尚书·泰誓中》，英译本参见 Legge, *Shoo King*. p. 292。

[2] 参见本书第九章，三、《非命上》第三十五章。

[3] 参见本书第九章，三、《非命上》第三十五章。

[4] 关于此问题，有篇专论甚佳，参见傅斯年（1896—1950）《性命古训辩证》，1950，卷二，一四页下半至二四页上半。另请参见《孟子·尽心上》二，《尽心下》二四、三三及《中庸》第十四章。

【译注】

①夏至。 ②有何差别? ③由,犹也。乡人,乡里之常人。 ④窃视。 ⑤法家,法度之世臣。拂士,辅弼之贤士。 ⑥夭寿,寿命之短长。

孟子曰:"莫非命也,顺受其正。是故知命者,不立乎岩墙之下。尽其道而死者,正命也。桎梏①死者,非正命也。"(《尽心上》二)

孟子曰:"万物皆备于我矣。反身而诚,乐莫大焉。强恕而行②,求仁莫近焉[1]。"(《尽心上》四)

【编者评述】

孔子小心翼翼地在个人与社会间维持平衡,孟子亦然,整部的儒学史也可说是如此。但在很多方面,孟子似乎更强调个人的因素,因为孟子相信人人都可为圣人[2],而且相信人只要自行立志,即可臻于完善[3]。胡适已指出,《大学》和《中庸》已将个人的地位大为提高,而孟子所赋予人的分量尤为重要[4]。

【译注】

①桎梏,拘罪人之刑具。 ②强,勉强。恕,推己及人。

孟子曰:"行之而不著焉,习矣而不察焉,终身由之而不知其道者,众也。"(《尽心上》五)

孟子曰:"霸者之民,驩虞如也;王者之民,皞皞如也①。杀之而不怨,利之而不庸②,民日迁善而不知为之者。夫君子所过者化,所存者神,上下与天地同流,岂曰小补之哉[5]?"(《尽心上》一三)

---

〔1〕 试比较本章《离娄上》一〇所论。

〔2〕 参见本章《告子上》七之评述。

〔3〕 并见《孟子·公孙丑上》九、《滕文公上》一、《万章下》一。以及《论语·子罕》二五。

〔4〕 《中国哲学史大纲》,公元1919年,296页。

〔5〕 试比较本章《公孙丑上》三。

孟子曰："人之所不学而能者，其良能也[1]；所不虑而知者，其良知也。孩提之童，无不知爱其亲者；及其长也，无不知敬其兄也。亲亲，仁也；敬长，义也。无他，达之天下也。"（《尽心上》一五）

【编者评述】

良知良能的概念，构成日后王阳明哲学的主调[2]。

【译注】

①驭虞，同欢娱。皞皞，广大自得。 ②得到好处，也不知是谁的功绩。

孟子曰："杨子取为我，拔一毛而利天下，不为也。墨子兼爱，摩顶放踵①利天下，为之。子莫[3]执中，执中为近之，执中无权，犹执一也。所恶执一者，为其贼道也，举一而废百也。"（《尽心上》二六）

孟子曰："尧舜，性之也；汤武，身之也；五霸，假之也②。久假而不归，恶知其非有也。"（《尽心上》三〇）

孟子曰："形色，天性也；惟圣人，然后可以践形。"（《尽心上》三八）

孟子曰："君子之于物也，爱之而弗仁；于民也，仁之而弗亲。亲亲而仁民，仁民而爱物[4]。"（《尽心上》四五）

孟子曰："知者无不知也，当务之为急；仁者无不爱也，急亲贤之为务。尧舜之知而不遍物，急先务也；尧舜之仁不遍爱人，急亲贤也。不能三年之丧，而缌小功之察；放饭流歠，而问无齿决，是之谓不知务③。"（《尽心上》四六）

---

[1] 赵岐注"良"为"甚也"，焦循也同意；新儒家却认为当作为"内在"之意来解。

[2] 见本书第三十五章。

[3] 鲁国贤人。

[4] 见本章选文《滕文公上》四之评述。

孟子曰："尽信书，则不如无书[1]。吾于《武成》，取二三策[2]而已矣。仁人无敌于天下。以至仁伐至不仁，而何其血之流杵也[3]？"（《尽心下》三）

孟子曰："民为贵，社稷次之，君为轻。是故得乎丘民而为天子，得乎天子为诸侯，得乎诸侯为大夫。诸侯危社稷，则变置。牺牲既成，粢盛既洁，祭祀以时，然而旱干水溢，则变置社稷[4]。"（《尽心下》一四）

孟子曰："仁也者，人也。合而言之，道也[5]。"（《尽心下》一六）

孟子曰："口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也，性也，有命焉，君子不谓性也。仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，智之于贤者也，圣人之于天道也，命也，有性焉，君子不谓命也[6]。"（《尽心下》二四）

浩生不害[7]问曰："乐正子[8]，何人也？"孟子曰："善人也，信人也。""何谓善？何谓信？"曰："可欲之谓善，有诸己之谓信。充实之谓美，充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之之谓神。乐正子，二之中，四之下也。"（《尽心下》二五）

---

〔1〕 关于《尚书》，见本书2页注〔4〕。

〔2〕 原文之意为"简策"，古书由竹简合编而成。

〔3〕 据《尚书·武成》，所以会血流漂杵，乃因纣王部队内讧所致。参见 Legge 译，*Shoo King*，p. 315。注者多指出，在孟子的哲学体系里面，百姓之迎仁者，就像水往下流般，因此，他认为根本不应该会有流血的事件。参见本章选文《离娄上》九。

〔4〕 参见本章选文《离娄下》三、《万章上》五。

〔5〕 见本书第五章，《中庸》第二十章之评述，和此章的说法很近似。

〔6〕 见本章《尽心上》一之评述。

〔7〕 齐人。

〔8〕 鲁国大夫。

【编者评述】

孟子到底有多少神秘主义的成分？这点很难讲。但无可否认地，在他身上以及在《中庸》一书里，都可以找得到。超越人理解之外的领域当然是神秘的，冯友兰认为"上下与天地同流"是种神秘经验，这点无误，但"万物皆备于我矣"也视为神秘的，则未免推衍得太过了[1]。

【译注】

①摩秃头顶，走破脚跟。　②尧舜行仁义，是发于本性，因其自然。汤武是亲身体验力行。五霸则是假借仁义之名以谋私利。　③缌麻三月，小功五月，是比较轻的丧服。放饭流歠，大口吃饭，大口喝汤。问，请求。齿决，咬断干肉。

孟子曰："人皆有所不忍，达之于其所忍，仁也；人皆有所不为，达之于其所为，义也。人能充无欲害人之心，而仁不可胜用也；人能充无穿窬[①]之心，而义不可胜用也。人能充无受尔汝之实，无所往而不为义也。士未可以言而言，是以言餂[②]之也；可以言而不言，是以不言餂之也，是皆穿窬之类也。"（《尽心下》三一）

孟子曰："尧舜，性者也；汤武，反之也。动容周旋中礼者，盛德之至也；哭死而哀，非为生者也；经德不回[③]，非以干禄也；言语必信，非以正行也。君子行法，以俟命而已矣[2]。"（《尽心下》三三）

【译注】

①穿穴，逾墙，皆偷盗之事。　②探取。　③依据道德而行，不致违礼。

---

[1] Fung, *History of Chinese Philosophy*, Vol. 1, pp. 129 ~ 131. 此外，也可参考其著作 *Spirit of Chinese Philosophy*, pp. 24 ~ 27。

[2] 见本章《尽心上》一之评述。

第四章　道德与社会的鸿猷:《大学》

这部蕞尔经典的重要性,远超出其狭小篇幅所能设想之外。儒家教育、道德与政治的规划,可扼要地总括在其间所说的"三纲":明明德、亲民、止于至善;以及"八目":格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下等里面。尤有甚者,它对儒家核心观念的"仁"也颇有发挥。孔子自言其道一以贯之,而忠恕则为其核心原则,因为此乃仁之两种面相[1]。八目可说是讲求如何使仁发挥具体日用,且如何在个体与社会间维持均匀和谐之蓝图。由于如此重要,所以晚近八百来年,它乃成为儒家的重要经典之一,其影响力无远弗届。

即使从哲学观点观察,它仍不失其地位。虽然它没有检讨形上学的问题,但却主张格物乃道德及社会生活的起点,此点与孔子重学的主张完全吻合无间。然而,如何学习?儒者却议论纷纭、纠缠不定,由于对此经典中的格物说解释不同,终导致新儒家学者间严重的对立。对朱熹而言,格物意指经由演绎归纳,探究出内在于万事万物中的理[2]。他相信只有阐明事物之理后,其意才可诚。职是之故,他乃重编《大学》古文中的《格物》章,将之置于《诚意》章节之前;反之,王阳明却相信理内在于人心,所以他将"格"解成"正",亦即正心中之恶念。对他而言,无诚意即无真知,诚意必须先于格物。所以他对朱熹之改编经文,以及其格物说,两者皆不能接受[3]。他也将其哲学体系建立在《大学》上,但诚意则变成首要的

---

〔1〕 参见《论语·里仁》一五。"仁"之一字,译法繁多,如 benevo lence, love, human-heartedness, true-manhood 等。

〔2〕《大学章句》第五章。

〔3〕《传习录》第一二九,一三五至一三七,一七二至一七五与二〇一诸条。参照拙译,*Instructions for Practical Living*。

地位[1]。数世纪来,新儒家中的朱、王两派学者,对此问题一直争论不休。

尽管如此,他们却一致同意《大学》所说内外、本末、终始当严加分别的主张。其他的儒家经典对于此种观念,从来没有表现得如此清晰有力。此一问题甚为重要,因为它不仅是程序性的,而且还牵涉到基本的价值比较问题。此外,新儒家学者对慎独的概念极为注目,无人能予以忽视,有些人的哲学体系甚至是环绕它展开的。由于此一经典在实践或在理论上都相当重要,所以从14世纪初期起,直至20世纪,它很自然地成为中国人受教育时所不可或缺的一本书。

以下是《大学》全文,再加上朱熹自己的补述(以*号标出)。

《大学章句》[2]

*子程子曰[3]:"《大学》,孔氏之遗书,而初学入德之门也。"于今可见古人为学次第者,独赖此篇之存,而《论》、《孟》次之。学者必由是而学焉,则庶乎其不差矣。[4]

---

[1] 他的哲学可由《大学问》一文见之。参见本书第三十五章。

[2] 《大学》原为《礼记》之一篇,在司马光以前一直乏人注意,司马光首先将它视为独立的篇章,予以注释,此注现已散佚。程颢、程颐兄弟都曾重编此文,朱熹也是如此,但此外,他还增加了一篇《补传》,且将全文分成经一章,传十章,认为前者乃孔子之言,由门人曾子述之;传十章则为曾子之意,而由其门人记之。朱熹这些说法,事实上毫无佐证。晚近的学者多认为此篇著作迟至公元前200年左右才出现,但此说同样也没有什么凭据。不管此文的年代为何,也不管此文的作者是否真为孔子之孙子思(公元前492—前431),此文在晚近八百年来所以特显重要,乃因朱熹所致。他将此文与《论语》、《孟子》、《中庸》合编在一起,名为"四书",并为之作注。尔后,它们都成为经典,而且从1313年到1905年,一直是科举考试的基石。在重要性及影响力方面,都已取代了其他经典的地位。

中文里的"大学",意指大人之学,与童蒙之学相对而言。童蒙之学讲究日常的行为仪态要中规中矩等等;而大人之学则讲究修齐治平之道。因此,其目的是要培养成一位君子,或者就如"大"字之字面所示的,是要成为一位大人。

西方的译本中,Hughes所译 *The Great Learning and the Mean-in-Action*,乃采用《十三经注疏》中,郑玄所注,未经朱熹改编的古本。Legge所译 *The Great Learning* 与 LinYutang 所译 *The Great Learning*,皆用朱熹《大学章句》的版本,并附朱熹本人的释文。以下,亦是采纳朱熹之版本。

[3] 以下引程氏的话语,参见《遗书》卷二上,四页上半;卷二二上,一页上半,与《粹言》卷一,二五页上半,两者皆收入《二程全书》。

[4] 此处与《大学》其他地方的释文,都是朱熹的话语。

大学之道，在明明德，在亲民〔1〕，在止〔2〕于至善。知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得。物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣。古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知；致知在格物。物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本。其本乱而末治者否矣，其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也！

＊右经一章，盖孔子之言，而曾子述之。其传十章，则曾子之意而门人记之也。旧本颇有错简，今因程子所定〔3〕，而更考经文，别为序次如左：

《康诰》曰："克①明德。〔4〕"《大甲》曰："顾諟②天之明命。"〔5〕《帝典》曰："克明峻德。"〔6〕皆自明也。

＊右传之首章。释明明德。

汤之《盘铭》曰："苟日新，日日新，又日新。"《康诰》曰："作新民。〔7〕"《诗》曰："周虽旧邦，其命维新。〔8〕"是故君子无所不用其极。

＊右传之二章。释新民。

《诗》云："邦畿千里，惟民所止。〔9〕"《诗》云："缗蛮③黄鸟，止于丘隅。〔10〕"子曰："于止，知其所止，可以人而不如鸟乎！"《诗》云：

---

〔1〕 据程颐的看法，此处"亲"当作为"新"。他对于《大学》经文的改订，参见《二程全书》所收《经说》卷五，三页上半。

〔2〕 此书所用的"止"字，文意繁杂，有停于、安于之意。

〔3〕 程颐之重新编定此书，可参考《经说》，卷五，三页上半至五页下半；其兄程颢之重编，见于卷五，一页上半至三页上半。兄弟两人的编排不同，朱熹所编又与两者有别。

〔4〕 《书经·康诰》。参照 Legge 译，*Shoo King*，p. 383。

〔5〕 同上，《太甲上》。参照 Legge 译，p. 199。

〔6〕 同上，《尧典》。参照 Legge 译，p. 17。

〔7〕 《书经·康诰》。参照 Legge 译，p. 388。

〔8〕 《诗经》第二三五首《文王》。

〔9〕 《诗经》第三〇三首《玄鸟》。

〔10〕 《诗经》第二三〇首《绵蛮》。

“穆穆文王，于缉熙敬止！[1]”④为人君，止于仁；为人臣，止于敬；为人子，止于孝；为人父，止于慈；与国人交，止于信。《诗》云：“瞻彼淇澳，菉竹猗猗。有斐君子⑤，如切如磋，如琢如磨。瑟兮僩兮，赫兮喧兮。有斐君子，终不可谊兮！[2]如切如磋者，道学也；如琢如磨者，自修也；瑟兮僩兮者，恂慄也；赫兮喧兮者，威仪也；有斐君子，终不可谊兮者，道盛德至善，民之不能忘也。《诗》云：“于戏！前王不忘。[3]君子贤其贤而亲其亲，小人乐其乐而利其利，此以没世不忘也。

*右传之三章。释止于至善。

子曰：“听讼，吾犹人也，必也使无讼乎！[4]”无情者不得尽其辞。大畏民志，此谓知本。

*右传之四章。释本末。

此谓知本，此谓知之至也[5]。

*右传之五章，盖释格物、致知之义，而今亡矣。间尝窃取程子之意以补之曰：“所谓致知在格物者[6]，言欲致吾之知，在即物而穷其理也。盖人心之灵莫不有知，而天下之物莫不有理，惟于理有未穷，故其知有不尽也。是以大学始教，必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极。至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。此谓物格，此谓知之至也。”

所谓诚其意者：毋自欺也，如恶恶臭，如好好色，此之谓自谦⑥，

---

〔1〕《诗经》第二三五首《文王》。文王为周朝的奠立者，公元前1171—前1122年在位。

〔2〕《诗经》第五五首《淇奥》。

〔3〕《诗经》第二六九首《烈文》。

〔4〕《论语·颜渊》一三。

〔5〕在郑玄的版本里，此两句原在“经”之后，接着尾随的是论诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下的段落。但最前面的两项，格物与致知，却给漏掉了。这也就是何以朱熹要将此两句移至此处，认为它们原是论格物致知的文句，他并且为此作了篇《补传》，补足旨意。此外，他还将格物移至诚意之前——后者为下一章的主题。朱熹如此订正，虽然相当独断，但却使得整篇作品更富条理。

〔6〕郑玄在《十三经注疏》中的《礼记正义》里，将“格”释为“至”。因此，其意为：其知于善深，则来善物。朱熹在《大学章句》里，虽然也将“格”释为“至”，但他认为所谓的格物之意，是要穷究事物之理。参见本书第三十二章，选文四十四条的评述；以及三十四章，语录选录，一、(七)、30的评述。

故君子必慎其独也！小人闲居为不善，无所不至，见君子而后厌然，掩其不善，而著其善⑦。人之视己，如见其肺肝然，则何益矣。此谓诚于中，形于外，故君子必慎其独也。曾子曰："十目所视，十手所指，其严乎！"富润屋，德润身，心广体胖，故君子必诚其意。

* 右传之六章。释诚意。

所谓修身在正其心者，身有所忿懥，则不得其正；有所恐惧，则不得其正；有所好乐，则不得其正；有所忧患，则不得其正。心不在焉，视而不见，听而不闻，食而不知其味。此谓修身在正其心。

* 右传之七章。释正心修身。

所谓齐其家在修其身者：人之其所亲爱而辟焉，之其所贱恶而辟焉，之其所畏敬而辟焉，之其所哀矜而辟焉，之其所敖惰而辟焉。故好而知其恶，恶而知其美者，天下鲜矣！故谚有之曰："人莫知其子之恶，莫知其苗之硕。"此谓身不修不可以齐其家。

* 右传之八章。释修身齐家。

所谓治国必先齐其家者，其家不可教而能教人者，无之。故君子不出家而成教于国：孝者，所以事君也；弟者，所以事长也；慈者，所以使众也。《康诰》曰："如保赤子"〔1〕，心诚求之，虽不中不远矣。未有学养子而后嫁者也！一家仁，一国兴仁；一家让，一国兴让；一人贪戾，一国作乱；其机⑧如此。此谓一言偾⑨事，一人定国。尧舜帅天下以仁，而民从之；桀纣帅天下以暴，而民从之；其所令反其所好，而民不从。是故君子有诸己而后求诸人〔2〕，无诸己而后非诸人。所藏乎身不恕，而能喻诸人者，未之有也。故治国在齐其家。《诗》云："桃之夭夭，其叶蓁蓁⑩；之子于归，宜其家人。"〔3〕宜其家人，而后可以教国人。《诗》云："宜兄宜弟。"〔4〕宜兄宜弟，而后可以教国人。《诗》云："其仪不忒，正是四国。"〔5〕其为父子兄弟足法，而后民法之也。此谓治国在齐其家。

* 右传之九章。释齐家治国。

---

〔1〕《书经·康诰》。参较 Legge 译，*Shoo King*，p. 389。

〔2〕参较《论语·卫灵公》二〇。

〔3〕《诗经》第六首《桃夭》。

〔4〕《诗经》第一七三首《蓼萧》。

〔5〕《诗经》第一五二首《鸤鸠》。

所谓平天下在治其国者:上老老而民兴孝,上长长而民兴弟,上恤孤而民不倍,是以君子有絜矩之道也。所恶于上,毋以使下;所恶于下,毋以事上;所恶于前,毋以先后;所恶于后,毋以从前;所恶于右,毋以交于左;所恶于左,毋以交于右;此之谓絜矩之道。《诗》云:"乐只君子,民之父母。"[1]民之所好好之,民之所恶恶之,此之谓民之父母。《诗》云:"节彼南山,维石岩岩,赫赫师尹,民具尔瞻。"[2]有国者不可以不慎,辟⑪则为天下僇矣。《诗》云:"殷之未丧师,克配上帝[3];仪监于殷,峻命不易。[4]"道得众则得国,失众则失国。是故君子先慎乎德。有德此有人,有人此有土,有土此有财,有财此有用。德者本也,财者末也,外本内末,争民施夺。是故财聚则民散,财散则民聚。是故言悖而出者,亦悖而入;货悖而入者,亦悖而出。《康诰》曰:"惟命不于常!"[5]道善则得之,不善则失之矣。《楚书》曰:"楚国无以为宝,惟善以为宝。"舅犯曰:"亡人无以为宝,仁亲以为宝。"[6]《秦誓》曰:"若有一个臣,断断⑫兮无他技,其心休休焉,其如有容焉。人之有技,若己有之,人之彦圣,其心好之,不啻若自其口出,寔能容之,以能保我子孙黎民,尚亦有利哉。人之有技,媢疾以恶之,人之彦圣,而违之俾不通,寔不能容,以不能保我子孙黎民,亦曰殆哉。[7]"唯仁人放流之,迸诸四夷,不与同中国。此谓唯仁人为能爱人,能恶人。[8]见贤而不能举,举而不能先,命也;[9]见不善而不能退,退而不能远,过也。好人之所恶,恶人之所好,是谓拂人之性,菑必逮夫身。是故君子有大道,必忠信以得之,骄泰以失之。生财有大道,生之者众,食之者寡,为之者疾,用之者舒,则财恒足矣。仁者以财发身,不仁者以身发财⑬。未有上好仁而下不好义者

---

[1] 《诗经》第一七二首《南山有台》。

[2] 《诗经》第一九一首《节南山》。

[3] 据郑玄注,此处文意为:天享其祭祀;据朱熹章句,则为:能面对上帝。

[4] 《诗经》第二三五首《文王》。

[5] 《书经·康诰》。参较 Legge 译,*Shoo King*,p. 397。

[6] 此段故事见《礼记·檀弓下》。参较 Legge 译,*Li Ki*,Vol. 1,p. 166.

[7] 《书经·秦誓》。参较 Legge 译,*Shoo King*,pp. 629 ~ 630。

[8] 《论语·里仁》三。

[9] "命"字,通常意指命运;但据郑玄注,此处意指轻慢。

也,未有好义其事不终者也,未有府库财非其财者也。孟献子[1]曰:"畜马乘[2]不察于鸡豚,伐冰之家不畜牛羊,百乘之家不畜聚敛之臣,与其有聚敛之臣,宁有盗臣。"此谓国不以利为利,以义为利也。长国家而务财用者,必自小人矣。彼为善之,小人之使为国家,菑害并至。虽有善者,亦无如之何矣!此谓国不以利为利,以义为利也。

*右传之十章。释治国平天下。凡传十章:前四章统论纲领指趣,后六章细论条目功夫。其第五章乃明善之要,第六章乃诚身之本,在初学尤为当务之急,读者不可以其近而忽之也。

【译注】

①克,能也。 ②时常顾念着。 ③鸟声。 ④穆穆,深远之意。于,叹美词。缉,继续。熙,光明。敬止,无不敬而安于所止。 ⑤猗猗,美盛貌。斐,文貌。 ⑥谦,快也,足也。 ⑦闲居,独处。厌然,消沮闭藏。 ⑧机,发动所由也。 ⑨偾,覆败。 ⑩夭夭,少好貌。蓁蓁,美盛貌。 ⑪辟,偏也。 ⑫断断,诚一之貌。 ⑬仁者散财以得民,不仁者亡身以殖货。

【译者按】

1983年陈荣捷先生另撰《大学》一文,兹附录以供参考:

《大学》本为《礼记》之一篇,然其在理学地位,则甚悬殊,与别篇不同。韩愈(公元768—824)《原道》与李翱(壮年,公元798年)《复性书》中均引之以为儒家之基础。仁宗(1010—1063)天圣八年(1030年)赐进士王拱宸(1012—1085)《大学》轴,《大学》乃离《礼记》而独立。继乃有宋儒之《大学》注释,如司马光(1019—1086)之《大学广义》,司马光等六家之《大学解义》,喻樗(1129年卒)之《大学解》是也。程颐以之为"入德之门"(《遗书》,二二上)。朱子以之为"修身治人的规模"(《朱子语类》,一四)与"定世立教之大典"(《大学或问》),并于绍熙元年(1190年)与《论语》、《孟子》、《中庸》并刊为四子,谓"为学须以《大学》为先,次《论语》次《孟子》次《中庸》",因"《大学》是为学纲目"(均《语类》,一四)。"四书"以后成为我国教育之基本教材与考试制度之基本资源。

---

[1] 鲁国贤大夫。
[2] 郑玄注谓在位之人。

程颐与其兄程颢又各自改正《大学》本文（《程氏经说》，五）。朱子采程颐改本，但移易本文，分为次序。即“四书”之《大学章句》也。程朱以后移动本文者数十家。如王柏（1197—1274）、黄震（1213—1284）、董槐（壮年，1254 年）、叶梦鼎（1273 年以后）、宋濂（1310—1381）、方孝孺（1357—1402）、蔡清（1453—1505）、程敏政（壮年，1466—1499）、崔铣（1478—1541）、顾宪成（1550—1612）、高攀龙（1562—1626）、刘宗周（1578—1646）、张履祥（1611—1674）、胡渭（1633—1714）、张伯行（1651—1725）等以至近人唐君毅，皆有改本。

程朱之改本，引起王阳明之剧烈反对，为我国哲学思想史上一大争辩。程颐改《大学》“作亲民”为“作新民”（《二程经说》，五），朱子从之。以《大学传》之“苟日新，日日新，又日新”，“作新民”，“其命维新”（《大学传》，二章）皆释新民。阳明要“以旧本为正”，又要“去朱子之分章”（《传习录·致罗整庵少宰书》）。阳明以“作新民”之“新”，是自新之民，与“在新民”之“新”不同。下面治国平天下处，皆于“新”字无发明。“如云‘君子贤其贤而亲其亲’。……‘此之谓民之父母’之类，皆是亲字意”（《传习录》上）。故要回复古本。此即古本《大学》与改本《大学》之争。朱王两门对峙，此其一端耳。然“新”是从效果言，“亲”字从心性言，有此必有彼，二者并行不悖。阳明复古本固好，然不必以程朱读“亲”为“新”为病也。

朱子分《大学》为经一章，为曾子述孔子之言；传十章，乃曾子之意而门人记之（《大学章句》经文注）。并且补传第五章一百三十四字。彼谓右传之五章，盖释格物、致知之义，而今亡矣。闲尝窃取程子之意以补之曰：“所谓致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而穷其理也。……是以大学始教，必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极。至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。……”此处所谓程子之意，乃伊川格物之意。补传之意，则朱子之大胆自作也。阳明要“去朱子之分章而削其所补之传”。阳明既以“格”为正心，自与朱子格物穷理之说不相容。以后朱王两派格物之辩，乃哲学根本差异问题，固不止因朱子之补传也。朱子补传，诚是主观。然其说乃立基于其哲学之上，无可议也。无论如何，因朱子侧重《大学》，《大学》乃成为理学进展之主要典籍。

朱子之后，推进《大学》最有力者，宋元明各一人。宋儒真德秀（1178—1235），称西山先生，著《大学衍义》四十三卷。朱子经筵讲义，专重正心诚意。西山虽亦言天性人心之善，然其衍义，乃对帝王之治道而设：以明道术、辨人材、审治体、察民情为人君格物致知之要；以崇敬畏、戒逸欲为诚意正心之要；以谨言行、正威仪为修身之要；以重妃匹、严内治、定国本、教戚属为齐家之要。与程朱从原则穷格致诚正修齐之理立论不同。然真氏对帝王影响甚大，尤以在韩国为然。其贡献乃在政治史上而不在哲学史上。邱浚以此书阙治国平天下之事，乃撰《大学衍义补》一百六十卷以填其缺。两书均有辑要，影响不小。

元代许衡(鲁斋先生,1209—1281),为一代大儒,笃信朱子,学者谓其得朱子学统之传。非彼则金元统据,朱学或至中绝,未可必也。彼尝致书其子曰:"《小学》、《四书》,吾敬信如神明。"(《许文正公遗书》,九)教人必先以《小学》。而其特重《小学》,乃因《小学》为《大学》入门之基。故彼既著《大学直解》,又著《大学要略》,于义理无所发明,而加强《大学》之地位,其功不浅也。

其能发挥《大学》意义,远出乎前人之上者,王阳明也。王氏著《大学问》(《王文成公全书》,续编一)为其哲学之中心,亦是顶峰。其弟子钱德洪(1496—1574)云:"《大学问》者,师门之教典也。学者初及门,必先以此意授。……门人有请录成书者,曰:'此须诸君口口相传,若笔之于书,使人作一文字看过,无益矣。'嘉靖丁亥(1527年)八月,师起征思田,将发,门人复请。师许之。"(同上,续编一)次年阳明殁。故《大学问》乃其晚年定论,亦其学说之总汇。凡天人合一,心即理,至善在于吾心,格物即格心,致知为致吾心之良知,无不具备。虽未明言知行合一,然致良知自见诸事实,非悬空无实之谓也。王氏谓格致诚正之"功夫条理,虽有先后次序之可言。而其体之惟一,实无先后次序之可分"(同上),此与朱子以《大学》为与一部行程历相似,皆有节次(《朱子语类》,一四),因格物之说大有不同,迥然而异。(文见韦政通主编《中国哲学辞典大全》,74~77页,台北,水牛出版社,1984。)

第五章　精神的向度:《中庸》

《中庸》与《大学》常被相提并论,两者都是《礼记》里的篇章,后来由朱熹选取,与《论语》、《孟子》合称为“四书”。从1313年到1905年间,两者都成了经典,而且都是国家考试所用的基本参考书。过去八百年间,这两者对中国的影响极大,对于新儒家而言,尤其重要,因为他们将这两者视为他们思想动力的主要源泉。可是,它们在许多方面是不同的,《大学》处理的是社会、政治的事务;《中庸》则为讨论心理学与形上学的问题。《大学》探讨人心,而非人性;然而《中庸》恰好相反[1]。《大学》着重方法与程序;《中庸》则集中在实质问题上面。《大学》的基调大体是理性的;《中庸》则带有宗教的以及神秘的因素。后者与《孟子》书中所显示的神秘层次非常近似,这两本著作的某些段落几乎完全相同[2]。

早在新儒家学者注意到这篇经典以前,它精巧的思想已深深地吸引了道教徒与佛教徒。从4世纪到11世纪,道教与佛教学者都注解过这篇著作,11世纪的一位佛教僧侣,甚至以这本著作的名字称呼自己。在道家、佛教与儒家之间,它成了沟通的桥梁,而且为道佛之影响新儒家预先铺路,因而开启了新儒学运动。

这本书吸引道家、佛家及新儒家学者之处,主要的有两点——这两点正是孔子学生所“不可得而闻也”[3]的地方,亦即性与天道。人性由天道所赋予,但只有在中和的状态中,才能显现出来。中和是“天下之大本”与“达道”。天道超越了时间、空间、体用与动静,但它同时又是於穆不已,永恒而自明。

---

〔1〕“性”字在《大学》里仅出现过一次(第十章);而“心”字除了在朱熹与程颐的旁述外,根本未曾出现。

〔2〕《中庸》第二十章;与《孟子·离娄上》一二、《尽心下》一六。

〔3〕《论语·公冶长》一三。

由《中庸》一书,可以看出它是本哲学的著作,而且很可能是古代儒家文献中,最富有哲学意味的一本。《论语》中的"中庸"常被翻译成"Mean",意指适度;但此处的"中",指的却是中心之中;"庸"则意指普遍的与和谐的。前者指向了人性,后者则表示人性与宇宙的关系。合并而论,此意味着人性是和谐的,而且此和谐不只使我们成为道德的存有,它还贯穿了整个宇宙。一言以蔽之,人与宇宙成为一体。此种理论可以说主宰了中国思想的全程,《中庸》是其中较早的一个例子。

联结天人合一的性质是"诚","诚"意指诚实、真理或实在[1]。这个观念在《中庸》里讨论得颇为详尽,它既有心理学的、形上学的、也有宗教的含义。诚不只是心态,它还是股动力,无时无刻地在转化万物、完成万物,将天人联结到同一的文化之流中。因为它是神秘的,所以也是超越的;但它务实的一面也不应当被忽略掉。事实上,如果确是真诚,就必然得困知勉行。何况,"庸"也意指平常的,诚要在庸言庸行中见出,它的真理也得为一般人所理解。总而言之,《中庸》为儒门要典,它从来没有丧失对实务的基本关怀。

无疑地,《中庸》是孔子以后,儒门的另一发展,它与《大学》代表古代儒家两股不同的趋势,就像后来的孟子与荀子代表两种不同的思想派别一样。有些学者认为《中庸》与《大学》,分别渊源于孟子与荀子的思想[2]。这样的说法虽然颇堪玩味,却很难站得住脚。孟子与荀子在很多方面都是相对立的,《中庸》与《大学》却不然——虽然它们也有差异,这也是为何两者时常被相提并论的缘故。

本书全文主要论点与参考章节附见如下:

天与人	一三、二〇、二二
伦理关系	一三、一七、一九、二〇
知与行	一四、二〇、二七
中和	一至四、六至一一、二〇、二七
道德	一三、一七、一九、二〇、二五
性命	一、一四、二一、二二、二五、二七

---

[1] 《中庸》第二十至二十六、三十二诸章。然而极其怪异地,"诚"之主题,《论语》竟未曾讨论。

[2] 如 Fung Yu-Lan。参见其 *History of Chinese philosophy*, Vol. 1, p. p. 363, 370。

诚	一六、二〇至二六、三二
宇宙	二二、二三、二六、三〇
道与教育	一、五、一二、一三、二〇、二一、二三

《中庸章句》[1]

*子程子曰："不偏之谓中，不易之谓庸。中者，天下之正道；庸者，天下之定理。"此篇乃孔门传授心法[2]，子思恐其久而差也，故笔之于书，以授孟子。其书始言一理，中散为万事，末复合为一理[3]，"放之则弥六合，卷之则退藏于密"，其味无穷，皆实学也。善读者玩索而有得焉，则终身用之，有不能尽者矣。

天命之谓性，率性[4]之谓道，修道之谓教。道也者，不可须臾离也，可离非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻。莫见乎隐，莫显乎微，故君子慎其独也。喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉、万物育焉。

---

〔1〕 此书为《礼记》的一篇，但在汉朝（公元前206—公元220年）初期已单独刊行。而且在汉、梁（公元502～557年）时代，都有人视此篇为独立的著作，并加以注解，只是这些注解现已散佚。它的情况如同《大学》一样，也是在宋朝时，才大幅度的吸引住大家的兴趣。司马光与程颢皆曾为之作注，但此书之变为显赫，仍有待于朱熹。他利用郑玄《礼记正义》（在《十三经注疏》中）之古本，分成三十三章，次序无一更动，是故，原文变得更为清晰。他相信司马迁《史记》第四十七篇《孔子世家》（参见 Chavannes 之法译本，*Les mémoires historiques*, Vol. 5, p. 431）的观点：孔子的孙子子思是此书的作者。当代许多学者拒绝接受此说，有些人更将其年代定在公元前200年左右。此书著作不管在风格或在思想上，皆非首尾一致。它可能是公元前四五世纪时，经历过一段长时间，成于众人之手。在英译本中，Legge 的 *The Doctrine of the Mean* 与 Ku Hung-ming 的 *Central Harmony*，皆采用朱熹的分章；而 Hughes 的 *The Mean-in-Action*，则跟随郑玄版本。本处亦采用朱熹之编排。

〔2〕 "心法"一词源自佛教，意指不假文字，以心传心。程颐虽资借此名，但用法截然不同。他以"心"说"中"，并着重语文之功用。

〔3〕 《遗书》，卷七，三页下半；卷一四，一页上半；卷一八，三〇页上半。《外书》，卷一一，一页下半。两者皆收入《二程全书》。

〔4〕 据郑玄，《中庸注》。

＊右第一章。子思述所传之意以立言：首明道之本原出于天而不可易，其实体备于己而不可离，次言存养省察之要，终言圣神功化之极。盖欲学者于此反求诸身而自得之，以去夫外诱之私，而充其本然之善，杨氏所谓一篇之体要是也[1]。其下十章，盖子思引夫子之言，以终此章之义。

仲尼曰："君子中庸[2]，小人反中庸。君子之中庸也，君子而时中；小人之反中庸也[3]，小人而无忌惮也。"

＊右第二章。

子曰："中庸其至矣乎！民鲜能久矣！[4]"

＊右第三章。

子曰："道之不行也，我知之矣，知者过之，愚者不及也；道之不明也[5]，我知之矣，贤者过之，不肖者不及也。人莫不饮食也，鲜能知味也。"

＊右第四章。

子曰："道其不行矣夫！"

＊右第五章。

子曰："舜其大知也与！舜好问而好察迩言，隐恶而扬善，执其两端，用其中于民，其斯以为舜乎！"

＊右第六章。

子曰："人皆曰予知，驱而纳诸罟擭陷阱之中，而莫之知辟也。人皆曰予知，择乎中庸而不能期月守也。"

＊右第七章。

子曰："回之为人也，择乎中庸，得一善，则拳拳服膺而弗失

---

[1] 虽然《四书大全》、《中庸章句》里的注者，没有一位指出此人之名，但此处所说当指杨时（杨龟山，1053—1135）。朱熹在《中庸或问》里，一再提到杨氏之理论。然而，此处所述之语，却不见于《杨龟山集》。可能这只是口头相传，但颇为学者所知。

[2] "中庸"一词，原意为"中心与普遍"，以往的翻译有 moderation，the Mean，mean-in-action，normality，universal moral order 等。郑玄认为："庸"，作"常"意解；"中庸"，用中为常道也。朱熹注则以为：中庸者，不偏不倚，无过不及，而平常之理。其意与第一章所说的"中和"相同。

[3] 据王肃（公元 195—256）本。

[4] 《论语·雍也》二七，也可见到类似的话语。

[5] 11 世纪某些学认为"行"与"明"应当互调。因为"知"、"愚"与"明"攸关；"贤"与"不肖"则与"行"相干。

之矣。"

＊右第八章。

子曰:"天下国家可均也,爵禄可辞也,白刃可蹈也,中庸不可能也。"

＊右第九章。

子路问强。子曰:"南方之强与?北方之强与?抑而强与?宽柔以教,不报无道,南方之强也,君子居之。衽金革①,死而不厌,北方之强也,而强者居之。故君子和而不流,强哉矫!中立而不倚,强哉矫!国有道,不变塞焉,强哉矫!国无道,至死不变,强哉矫!"

＊右第十章。

子曰:"素隐行怪②,后世有述焉,吾弗为之矣。君子遵道而行,半途而废,吾弗能已矣。君子依乎中庸,遁世不见知而不悔,唯圣者能之。"

＊右第十一章。

君子之道费而隐③。夫妇之愚,可以与知焉,及其至也,虽圣人亦有所不知焉;夫妇之不肖,可以能行焉,及其至也,虽圣人亦有所不能焉。天地之大也,人犹有所憾。故君子语大,天下莫能载焉;语小,天下莫能破焉。《诗》云:"鸢飞戾④天,鱼跃于渊。[1]"言其上下察也。君子之道,造端乎夫妇;及其至也,察乎天地。

＊右第十二章。子思之言,盖以申明首章道不可离之意也。其下八章,杂引孔子之言以明之。

子曰:"道不远人。人之为道而远人,不可以为道。《诗》云:'伐柯⑤伐柯,其则不远。[2]执柯以伐柯,睨而视之,犹以为远。故君子以人治人,改而止。忠恕违道不远,施诸己而不愿,亦勿施于人。君子之道四,丘未能一焉:所求乎子,以事父未能也;所求乎臣,以事君未能也;所求乎弟,以事兄未能也;所求乎朋友,先施之未能也。庸德之行,庸言之谨,有所不足,不敢不勉,有余不敢尽;言顾行,行顾言,[3]君子胡不慥慥⑥尔!"

---

[1] 《诗经》第二三九首《旱麓》。

[2] 《诗经》一五八首《伐柯》。

[3] 参见本书第二章,《论语·为政》一八处的评述。

*右第十三章。

【编著评述】

一般说儒家只讲消极的金律:己所不欲,勿施于人。但是这里的金律:“施诸己而不愿,亦勿施于人”,却是积极的;其意为:“你希望别人如何待你,就如何待人吧。”儒家宗旨的积极性格是毫无疑问的,这种积极性在忠、恕两字中明白地表达出来[1]。

【译注】

①衽,席也。金,戈兵之属。革,甲胄之属。 ②素,当作索。索隐行怪,言深求隐僻之理,而过为诡异之行。 ③费,用之广也。隐,体之微也。 ④戾,至也。 ⑤柯,斧柄。 ⑥慥慥,笃实貌。

【译者按】

关于金律的问题,请参考本书68~69页之译者按。

君子素①其位而行,不愿乎其外。素富贵,行乎富贵;素贫贱,行乎贫贱;素夷狄,行乎夷狄;素患难,行乎患难;君子无入而不自得焉。在上位不陵下,在下位不援上,正己而不求于人则无怨。上不怨天,下不尤人[2]。故居子居易以俟命[3],小人行险以徼幸。子曰:“射有似乎君子;失诸正鹄,反求诸其身。”

*右第十四章。

君子之道,辟如行远必自迩,辟如登高必自卑。《诗》曰:“妻子好合,如鼓瑟琴;兄弟既翕,和乐且耽;宜尔室家;乐尔妻帑。②[4]”子曰:“父母其顺矣乎!”

*右第十五章。

子曰:“鬼神之为德,其盛矣乎!视之而弗见,听之而弗闻,体物[5]而不可遗。使天下之人齐明盛服,以承祭祀。洋洋乎!如在其

---

[1] 同上,《论语·里仁》一五处的评述。
[2] 类似的说法,也见于《论语·宪问》三七。
[3] “俟命”的学说,参见本书第三章,《孟子·尽心上》一处的评述。
[4] 《诗经》第一六四首《常棣》。
[5] 朱熹《中庸章句》释“体物”为“为物之体”,见本书438页注[5]。

上,如在其左右。《诗》曰:‘神之格思,不可度思! 矧可射思![1]③’夫微之显,诚之不可掩如此夫。”

* 右第十六章。

子曰:“舜其大孝也与! 德为圣人,尊为天子,富有四海之内。宗庙飨之,子孙保之。故大德必得其位,必得其禄,必得其名,必得其寿。故天之生物,必因其材而笃焉。故栽者培之,倾者覆之。《诗》曰:‘嘉乐君子,宪宪④令德! 宜民宜人;受禄于天;保佑命之,自天申之![2]’故大德者必受命。”

* 右第十七章。

子曰:“无忧者其惟文王乎! 以王季为父,以武王为子,父作之,子述之。武王缵大王、王季、文王之绪。壹戎衣而有天下,身不失天下之显名。尊为天子,富有四海之内。宗庙飨之,子孙保之。武王末受命,周公成文武之德,追王大王、王季,上祀先公以天子之礼。斯礼也,达乎诸侯大夫,及士庶人。父为大夫,子为士;葬以大夫,祭以士。父为士,子为大夫;葬以士,祭以大夫。期之丧达乎大夫,三年之丧达乎天子,父母之丧无贵贱一也。”

* 右第十八章。

子曰:“武王、周公,其达孝矣! 夫孝者:善继人之志,善述人之事者也。春秋修其祖庙,陈其宗器,设其裳衣,荐其时食。宗庙之礼,所以序昭穆也⑤;序爵,所以辨贵贱也;序事,所以辨贤也;旅酬下为上,所以逮贱也⑥;燕毛,所以序齿也⑦。践其位、行其礼、奏其乐,敬其所尊、爱其所亲,事死如事生、事亡如事存,孝之至也。郊社之礼,所以事上帝也;宗庙之礼,所以祀乎其先也。明乎郊社之礼、禘尝之义,治国其如示诸掌乎!”

* 右第十九章。

哀公问政。子曰:“文武之政,布在方策。其人存,则其政举;其人亡,则其政息。人道敏政,地道敏树[3]。夫政也者,蒲卢也⑧。故为政在人,取人以身,修身以道,修道以仁。仁者人也[4],亲亲为大;

---

〔1〕《诗经》第二五六首《抑》。

〔2〕《诗经》第二四九首《假乐》。

〔3〕有人认为孔子的话仅到此为止,以下是子思的申述。

〔4〕参见《孟子·尽心下》一六。

义者宜也，尊贤为大；亲亲之杀，尊贤之等，礼所生也。在下位不获乎上，民不可得而治矣！[1]”

【编者评述】

讨论“仁”的问题时，“仁者，人也”一语可能最常被引用到。中文里的“仁”字，意指人性；而“人”自然说的是人。仁——人并非仅是双关语，而是儒家对人性最基本的一种定义，因为对儒者来说，除非参与实际的人伦日用，否则道德了无意义。职是之故，郑玄乃将仁定义为“相人偶”。当清代学者反对宋儒以某种心境释仁时，即又重新回归于郑玄的注释[2]。

【译注】

①素，见其今之所在。 ②翕，合也。耽，乐也。帑，子孙也。 ③格，来也。矧，况也。思，语词。 ④宪，当作显。 ⑤宗庙之次，左昭右穆，子孙亦以为序。 ⑥旅，众也。酬，导饮也。旅酬之礼，宾弟子、兄弟之子各敬其长而众相酬。 ⑦燕毛，祭毕而燕，以毛发之色别长幼、为坐次。齿，年数。 ⑧以人立政，犹以地种树，其成速矣。蒲苇易生，其成尤速。

【译者按】

陈荣捷先生曾研究仁在不同时期的解释，而归纳为九点，陈先生说：仁之观念为儒学之神髓，孔子所常谈，比论孝弟忠信为多，非如《论语·子罕篇》所谓之“罕言”。《论语》四百九十九章论仁者占五十八，仁字凡用一百零五次。其义由孔孟而经汉唐宋明诸儒步步开展，以达康有为、谭嗣同之新仁学，相得益彰。作者会述仁之观念之演进颇详，今总括如下：

(1)《诗》、《书》之仁皆为特殊道德，孔子始以仁为基本道德，百善皆本乎此。孔子乃以仁为其伦理之基。

(2)历代论仁解释不同。或以为人心，或以为亲，或以为爱，或以为相人偶，或以为觉，或以为恕，或以为与天地为一体。朱子以为“心之德，爱之理”。

(3)最持续有力者为以爱为仁之说。

(4)爱即博爱。然爱必有差等，亲亲而仁民，仁民而爱物。爱由亲始。

(5)仁者无所不爱，故天人合一。

---

[1] 郑玄注指出：此句原属在下，因脱误，重见于此，此注甚是。

[2] 参见拙著，“*The Evolution of the Confucian Concept Jan*”，*Philosophy East and West*，4 (1955) pp. 295 ~ 319。

(6)仁不只是心境、态度或感觉，而是人与天地万物之活的、动的关系。

(7)仁为万善之本，"人心也"。天地生生之源。

(8)因此，仁不仅是伦理的，而亦是形上的。

(9)清末以来虽有努力将仁之形上性质加强，而儒家特重仁之活动伦理性贞健如故，为儒家古今不衰之一贯传统。（陈著《康有为论仁》，收入氏著《王阳明与禅》，台北，台湾学生书局，1984，83～94页，并请参考氏著《仁的概念之开展与欧美之诠释》一文，见同书7～23页。）

故君子不可以不修身；思修身，不可以不事亲；思事亲，不可以不知人；思知人，不可以不知天。天下之达道五，所以行之者三，曰：君臣也，父子也，夫妇也，昆弟也，朋友之交也，五者天下之达道也。知、仁、勇三者，天下之达德也，所以行之者一也[1]。或生而知之，或学而知之，或困而知之，及其知之一也；或安而行之，或利而行之，或勉强而行之，及其成功一也。子曰："好学近乎知，力行近乎仁，知耻近乎勇。"知斯三者，则知所以修身；知所以修身，则知所以治人；知所以治人，则知所以治天下国家矣。凡为天下国家有九经，曰：修身也，尊贤也，亲亲也，敬大臣也，体群臣也，子庶民也，来百工也，柔远人也，怀诸侯也。修身则道立，尊贤则不惑，亲亲则诸父昆弟不怨，敬大臣则不眩，体群臣则士之报礼重，子庶民则百姓劝，来百工则财用足，柔远人则四方归之，怀诸侯则天下畏之。齐明盛服，非礼不动，所以修身也；去谗远色，贱货而贵德，所以劝贤也；尊其位，重其禄，同其好恶，所以劝亲亲也；官盛任使，所以劝大臣也；忠信重禄，所以劝士也；时使薄敛，所以劝百姓也；日省月试，既禀称事，所以劝百工也；送往迎来，嘉善而矜不能，所以柔远人也；继绝世、举废国，治乱持危，朝聘以时，厚往而薄来，所以怀诸侯也。凡为天下国家有九经，所以行之者一也。凡事豫则立，不豫则废。言前定则不跲①，事前定则不困，行前定则不疚，道前定则不穷[2]。在下位不获乎上，民不可得而治矣；获乎上有道：不信乎朋友，不获乎上矣；信乎朋友有道：不顺乎亲，不信乎朋友矣；顺乎亲有道：反诸身不诚，不顺乎亲矣；诚身有道：不明

〔1〕 参见本书第三章，《孟子·滕文公上》四处的评述。

〔2〕 "不穷"谓无困难。如据孔颖达（公元574—648）《礼记正义》，则其意当为：欲行道之时，豫前谋定，则道无穷也。

乎善，不诚乎身矣。诚者，天之道也；诚之者，人之道也。诚者不勉而中、不思而得，从容中道，圣人也。诚之者，择善而固执之者也。博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之。有弗学，学之弗能弗措②也；有弗问，问之弗知弗措也；有弗思，思之弗得弗措也；有弗辨，辨之弗明弗措也；有弗行，行之弗笃弗措也[1]；人一能之己百之，人十能之己千之。果能此道矣，虽愚必明，虽柔必强。

*右第二十章

【编者评述】

博学、审问、慎思、明辨、笃行等五者，与杜威学说何其相似。

【译注】

①跲，跌倒。　②措，停止。

自诚明，谓之性；自明诚，谓之教。诚则明矣，明则诚矣。

*右第二十一章。子思承上章夫子天道、人道之意而立言也。自此以下十二章，皆子思之言，以反覆推明此章之意。

唯天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。

*右第二十二章。

【编者评述】

此段是否如郑玄等汉儒所主张的，乃对君王而发；或是朱熹等宋儒所设想的，乃因圣人而言；这都无关紧要。最重要的是参赞天地的主张，这也可说是天人合一的另一说词，新儒家思想中，此问题为最重要[2]。

【译者按】

陈荣捷先生对这一问题曾有更详细的发挥，参考本书9～10页之译者按。

---

[1] 此句意谓：有事未行，或行而未笃，皆不可放弃。朱熹注则为：君子之学不为则已，为则必要其成……

[2] 参见本书557～558、623～624页。

其次致曲,曲能有诚,诚则形,形则著,著则明,明则动,动则变,变则化,唯天下至诚为能化。

＊右第二十三章。

至诚之道,可以前知。国家将兴,必有祯祥;国家将亡,必有妖孽;见乎蓍龟,动乎四体。祸福将至:善,必先知之;不善,必先知之。故至诚如神。

＊右第二十四章。

诚者自成也,而道自道也。诚者物之终始,不诚无物。是故君子诚之为贵。诚者非自成己而已也,所以成物也。成己,仁也;成物,知也。性之德也,合外内之道也[1],故时措之宜也。

＊右第二十五章。

【编者评述】

再也没有其他的儒家经典,曾赋予道如此核心的地位。自成之道,似乎与道家的道没有两样,其实却大不相同。诚如钱穆所说,当道家提到道即自然时,其意是说道为虚空;然而儒者所说的道即自然,是以诚形容之。照他看来,这是《中庸》一文最大的贡献[2]。此外,儒家的道是相当人文主义的,"道不远人"[3],与道家的道恰好相反,此点也不容忽视。

【译者按】

陈荣捷先生曾说:"先秦典籍皆言诚,而最重要者为《中庸》、《大学》与《易》。《大学》专言诚意。《易·乾·小象辞》说闲邪存诚与立诚,皆关道德修养。《中庸》则谓'诚者天之道也,诚之者人之道也'。又谓'自诚明,谓之性。自明诚,谓之教。惟至诚乃能尽性以至赞天地之化育而与天地参,惟至诚乃能化'。此仍是道德修养。然《中庸》又谓'物之终始。不诚无物'(二五),'至诚无息……所以覆物也……所以成物。诚者非自成己而已也,所以成物也。……合内外之道也'(二五,二六)。于此进入形上学境界。更谓'至诚之道,可以前知。……故至诚如神'(二四),则富有神秘性矣。"("诚",收入韦政通主编《中国哲学辞典大全》,683 页。)

---

〔1〕 此处之"内"是指诚?性之德?或是道?不太容易确定。

〔2〕《四书释义》,一九五三。

〔3〕 参见本章《中庸》第十三章。

故至诚无息,不息则久,久则征,征则悠远,悠远则博厚,博厚则高明。博厚,所以载物也;高明,所以覆物也;悠久,所以成物也。博厚配地,高明配天,悠久无疆。如此者,不见而章,不动而变,无为而成[1]。天地之道,可一言而尽也:其为物不贰,则其生物不测。天地之道:博也,厚也,高也,明也,悠也,久也。今夫天,斯昭昭之多,及其无穷也,日月星辰系焉,万物覆焉。今夫地,一撮土之多,及其广厚,载华岳而不重,振河海而不泄,万物载焉。今夫山,一卷石之多,及其广大,草木生之,禽兽居之,宝藏兴焉。今夫水,一勺之多,及其不测,鼋鼍、蛟龙、鱼鳖生焉,货财殖焉。《诗》云:"维天之命,于穆不已![2]"盖曰天之所以为天也。"于乎不显!文王之德之纯![3]"盖曰文王之所以为文也,纯亦不已。

＊右第二十六章。

大哉圣人之道!洋洋乎!发育万物,峻极于天。优优大哉!礼仪三百,威仪三千。待其人而后行。故曰苟不至德,至道不凝焉。故君子尊德性而道问学,致广大而尽精微,极高明而道中庸。温故而知新[4],敦厚以崇礼。是故居上不骄,为下不倍,国有道其言足以兴,国无道其默足以容。《诗》曰:"既明且哲,以保其身[5]"其此之谓与!

＊右第二十七章。

【编者评述】

"尊德性"与"道问学",分别代表理性主义的程朱学派与理想主义的陆王学派,两种不同的学问路线,朱陆在1175年那场著名的论辩中,它们即为争辩的课题[6]。

---

[1] 此处也许是《中庸》第二十三章更进一步的发挥,所以不妨译为"不必表现,自可彰显;不扰动他人,自可加以感化;无为之际,已成就个人与万事万物(据《中庸》第二十五章)"。

[2] 《诗经》第二六七首《维天之命》。

[3] 同上。

[4] 此语也见于《论语·为政》一一。

[5] 《诗经》第二六〇首《烝民》。

[6] 参见本书三十三章选文第三十一条,及其评述。

【译者按】

陈荣捷先生曾释尊德性与道问学,其言曰:

《中庸》第二十七章云:"故君子尊德性而道问学,致广大而尽精微,极高明而道中庸。温故而知新,敦厚以崇礼。"尊德性与道问学,至南宋遂成理学一大问题。问题有三:一者,尊德性与道问学,是一是二?二者,孰先孰后?三者,二者与致广大等之关系。

学者以淳熙二年(1175年)朱子与陆象山鹅湖之会,相持不下,以后便朱陆各走一方,朱子重道问学而陆子则重尊德性。或且甚以陆王之所谓心学为尊德性,程(程颐)之所谓理学为道问学。如是两派攻击,达数百年。如此划分,实有误解中庸之本意与朱子之诠释。

朱子曰:"致广大,极高明,温故,敦厚,只是尊德性。尽精微,道中庸,知新,崇礼,只是道问学。"(《朱子语类》,六四)又云:"大抵子思以来教人之法,惟以尊德性、道问学两事为用力之要。今子静(陆象山)所说专是尊德性事,而熹平日所论,却是问学上多了。"(《朱子文集》五四,《答项平父第二书》)可知朱子以尊德性、道问学为两事。阳明重知行合一,当然以此分作二事为非。故彼曰:"晦翁(朱子)言子静以尊德性诲人。某教人,岂不是道问学处多了些事?是分尊德性、道问学作两件。且如今讲习讨论下许多工夫,无非只是存此心不失其德性而已。岂有尊德性只空空去尊,更不去问学?问学只是空空去问学,更与德性无关涉?"(《传习录》,下)故彼于门人问《中庸》尊德性而道中庸一节,答曰:"至当归一,更无可疑。"(同上,卷中)又以朱子之以温故属之尊德性为"可以验知行之非两节"(同上)。从其哲学立场,结论自然如此。

朱子虽分尊德性与道问学为二,然并非谓两者无关。朱子曰:"古之男子,尊德性矣而必曰道问学。……盖不如此,则所学所守,必偏而不备之处。"(《文集》三七,《与王龟龄书》)不特此也,朱子谓:"尊德性,所以存心而极乎道体之大也。道问学,所以致知而尽乎道体之细也。……大小相资,首尾相应?"(《中庸章句注》)又谓"盖能尊德性,便能道问学。所谓本得而末自顺也。"(《语类》,六四)又云:"尊德性而道问学,此本是两事。细分则有十事。其实只是两事,两事又只是一事,只是尊德性。却将个尊德性来道问学,所以说尊德性而道问学也。"(同上)由两者相资而分大小本末而以尊德性统道问学,则特重尊德性,可不言而喻矣。朱子曾训门人,以举扇为譬曰:"将这德性做一件重事,莫轻忽他。……且如这一柄扇,自家不会做,去问人扇如何做。人教之以如何做。如何做既听得了,须是去做这扇。便得如此,方是道问学。若只问得去,却掉下不去做,如此便不是道问学。"(同上,一一八)朱子《中庸章句》训"道"为"由",即"行"字之意。几至阳明知行合一之意矣。朱子《答项平父书》云:"今子静所说专是尊德性事,而熹平日所论却是问学上多了。所以为彼学者,多持守可观,而看得义理,全不子细。又别说一种杜撰道理,盖不肯放下。而熹自觉虽于义理上不敢乱说,却于紧要为己为人上,多不得力。今当及身用力,去短集长,庶几不堕一边耳。"

（《文集》，五四）象山述此书而评之曰："观此，则是元晦（朱子）欲去两短，集两长。然吾以为不可。既有所谓尊德性，焉有所谓道问学？"（《象山全集》，三四）

元儒吴澄（1249—1333）早年偏重道问学。有曰："德性者，我得此道以为性。尊之如父母，尊之如神明，则存而不失、养而不害矣。然又有修养之方焉。盖德性之内，无所不备，而理之固然，不可不知也。事之当然，不可不行也。欲知所固然，欲行所当然，舍问学奚可？"（《吴文正公全集》，二三）。晚年撰《尊德性道问学斋记》，则曰："常见吾德性之昭昭，如天之运转，如日月之往来，不使有须臾之间断，则于尊之之道，殆庶几乎。于此未能，则问于人，学于己，而必欲甚至。"（同上，二二）论其早年偏向朱子，盖元代朱学盛行，乃意中事。而《斋记》偏重本性，故人目为陆学。朱陆固同尊德性而道问学，然道之之法，朱子由博而约，陆氏由约而博，或竟不博。毕竟意见不同。谓一为尊德性，一为道问学，固然不合。若谓一以道问学为必要，一以道问学为次要或至不要。则未尝不可也。余英时曰："所有宋明儒家，都是尊德性的。……象山虽然并不主张完全废书不观，但他毕竟认为读书对于成德的功夫而言，只是在外的，不是直接相干的。……朱子当然也是尊德性的。但是他特别强调在尊德性下也大有事在，不是只肯定了尊德性就一切都够了。……朱子喜欢研究学问，注重知识一方面。"此是知言。（"尊德性道问学"条，收入韦政通主编《中国哲学辞典大全》，551～553 页。）

子曰："愚而好自用，贱而好自专，生乎今之世，反古之道。如此者，烖及其身者也。"非天子，不议礼，不制度，不考文。今天下车同轨，书同文[1]，行同伦。虽有其位，苟无其德，不敢作礼乐焉；虽有其德，苟无其位，亦不敢作礼乐焉。子曰："吾说夏礼，杞不足征也；吾学殷礼，有宋存焉；吾学周礼，今用之，吾从周。[2]"

＊右第二十八章。

王天下有三重焉，其寡过矣乎！上焉者虽善无征，无征不信，不信民弗从；下焉者虽善不尊，不尊不信，不信民弗从。故君子之道：本诸身，征诸庶民，考诸三王而不缪，建诸天地而不悖，质诸鬼神而无疑，百世以俟圣人而不惑。质诸鬼神而无疑，知天也；百世以俟圣人而不惑，知人也。是故君子动而世为天下道，行而世为天下法，言而

---

[1] 当代许多学者皆已指出：文字与度量衡的统一，在秦朝时才出现；公元前 4 世纪时，尚非如此。

[2] 参见《论语·八佾》九："夏礼吾能言之，杞不足征也；殷礼吾能言之，宋不足征也。文献不足故也。足则吾能征之矣。"

世为天下则。远之则有望，近之则不厌。《诗》曰："在彼无恶，在此无射①；庶几夙夜，以永终誉！[1]"君子未有不如此而蚤有誉于天下者也。

＊右第二十九章。

仲尼祖述尧舜，宪章文武；上律天时，下袭水土。辟如天地之无不持载，无不覆帱，辟如四时之错行，如日月之代明。万物并育而不相害，道并行而不相悖，小德川流，大德敦化，此天地之所以为大也。

＊右第三十章。

唯天下至圣，为能聪明睿知，足以有临也；宽裕温柔，足以有容也；发强刚毅，足以有执也；齐庄中正，足以有敬也；文理密察，足以有别也。溥博渊泉，而时出之。溥博如天，渊泉如渊。见而民莫不敬，言而民莫不信，行而民莫不说。是以声名洋溢乎中国，施及蛮貊；舟车所至，人力所通；天之所覆，地之所载，日月所照，霜露所队；凡有血气者，莫不尊亲，故曰配天。

＊右第三十一章。

唯天下至诚，为能经纶天下之大经，立天下之大本，知天地之化育。夫焉有所倚？肫肫②其仁！渊渊其渊！浩浩其天！苟不固聪明圣知达天德者，其孰能知之？

＊右第三十二章。

《诗》曰："衣锦尚絅③。[2]"恶其文之著也。故君子之道，暗然而日章[3]；小人之道，的然而日亡。君子之道：淡而不厌，简而文，温而理，知远之近，知风之自，知微之显，可与入德矣。《诗》云："潜虽伏矣，亦孔之昭④！[4]"故君子内省不疚，无恶于志。君子之所不可及者，其唯人之所不见乎。《诗》云："相在尔室，尚不愧于屋漏⑤。[5]"故君子不动而敬，不言而信。《诗》曰："奏假无言，时靡有争。[6]"是故君子不赏而民劝，不怒而民威于铁钺。《诗》曰："不显惟德！百辟其刑

---

〔1〕 参见《诗经》第二七八首《振鹭》。
〔2〕 《诗经》第五七首《硕人》，此处是改写，非原文。
〔3〕 参见《老子》第二十四章。
〔4〕 《诗经》第一九二首《正月》。
〔5〕 《诗经》第二五六首《抑》。
〔6〕 《诗经》第三〇二首《烈祖》。

之。[1]是故君子笃恭而天下平。《诗》云:"予怀明德,不大声以色。[2]"子曰:"声色之于以化民,末也。"《诗》曰:"德輶如毛。[3]"毛犹有伦[4]。"上天之载,无声无臭"[5],至矣!

*右第三十三章。子思因前章极致之言,反求其本,复自下学为己谨独之事,推而言之,以驯致乎笃恭而天下平之盛。又赞其妙,至于无声而后已焉。盖举一篇之要而约言之,其反复丁宁示人之意,至深切矣,学者其可不尽心乎!

【译注】

①射,厌也。 ②肫肫,恳至貌。 ③絅,禅衣。 ④孔,甚也。昭,明也。 ⑤屋漏,室西北隅。

---

〔1〕《诗经》第二六九首《烈文》。

〔2〕《诗经》第二四一首《皇矣》。

〔3〕《诗经》第二六〇首《烝民》,朱熹与郑玄皆相信此句为孔子所发。

〔4〕朱熹认为此句以下,皆是子思之言;郑玄与孔颖达则认为是孔子所说。

〔5〕《诗经》第二三五首《文王》。

第六章　自然主义的儒家:荀子

一般认为孟子与荀子(公元前298—前238)代表古代中国儒家的两种不同趋势,一位是代表理想主义的儒家,另一位则是自然主义的。这两股趋势是否分别源自《中庸》与《大学》,目前尚不清楚。但无论如何,荀子既然宣扬人性本恶,因此需要运用礼法来控制它,他的立场显然就和孟子的正好对反——孟子主张人性本善,道德直觉是政治与社会发展的根源。所以大致说来,荀子是自然主义的,而孟子则为理想主义的。在这一点与其他层面上,有人将他们和柏拉图与亚里士多德相比。然而,我们不应当忘记:他们两者都相信所有的人都可臻于完美,也相信仁义是最高的道德,还同样相信圣王政府以及教育非常重要。他们在人性观上有很大的差别,但其实两者都没有完全遵循孔子,因为圣人认为所有人的本性都是相近的,只是因为经过了习染而有所不同[1]。

荀子对汉代的影响,比孟子大多了。且举心理学与逻辑为例,两者在他的思想里,而非在孟子的,有大幅的进展。他讨论"正名"的文章,是中国少数处理到此一主题的特例。他对天的解释,取自然主义的观点,很近于道家。此外,因他主张秩序,所以助长了极权主义的发展,终于导致秦朝独裁政体的建立。事实上,秦国的两位大臣,韩非(死于公元前233年)[2]与李斯(死于公元前208年),都是他的门生。然而,尽管他对汉朝的影响极为深远,此后却备受忽视,直到19世纪时情况才有转变。相形之下,孟子反而被视为直接继承孔子而来。荀子的著作在公元9世纪以前,从没有人注解,9世纪以后也很少,它也从来没有被提升到儒家经典的地位。对中国人而言,是否荀子太"硬心肠"了,所以他们宁愿欣

---

[1] 《论语·阳货》二。

[2] 参见本书第十二章。

赏“软心肠”的孟子？身为儒者，他是否也不够正统？或者他需要为秦朝的独裁统治而受谴责？这些问题且置而不论，由于他的自然主义，他的实在主义，他对逻辑之重视，对进步之信仰，对法律之强调，还有对各种哲学派别所作的严厉评论，却使得他对现代的中国人而言，处处都展现出了特别的吸引力。

荀子，也叫荀卿，或荀况，原为赵[1]人。五十岁时，游学到齐国[2]，当时很多学者都聚结在此地，而荀子是其中最出色的，他曾三次被推举为祭酒。后来由于受到谗言中伤，所以就动身到楚国去了，而且作了“令”这样的行政长官。不久之后，他失掉官职，但仍留在当地继续讲学，直至老死。他的生卒年代，现在仍有争议，但大部分的学者都同意从公元前298年到前238年这六十年，是他主要的活动期间。他与孟子同时，但没有证据显示两人曾会过面。《孟子》一书由对话体组成，荀子的著作与之不同，它是由处理各种不同主题的散篇独立论文汇编而成。以下引述了《天论篇》与《性恶篇》全文，以及《正名篇》的部分。在他讨论的哲学问题当中，天、性恶与正名三者最为重要。

《荀子》[3]

《天论篇》第十七

天行①有常，不为尧存，不为桀亡。应之以治则吉，应之以乱则

[1] 在现在中国北方的山西一带。

[2] 赵国的东南方，现在的山东一带。

[3] 《荀子》共三十二篇，其中多半是析解清楚、论证一贯的论著，主题率多特定，如《非相》、《非十二子》、《仲尼》、《富国》、《王霸》、《解蔽》、《君道》等篇皆是。第二十七篇与底下诸篇，可能是其弟子所作，不甚重要。此书有些篇章也见于《礼记》一书，可能是后书的编者从《荀子》书中截取某些段落，用以强化《礼记》所载礼仪之理论与心理上之根据。由于《荀子》并没有取得经书的地位，因此，以往的影响力并不大。此书的篇章有一半以上，已由 Dubs 译成英文，*The Works of Hsüntze*。Köster 的“Hsün-tzu Anschnitt 13，”是第二十三篇《性恶》之译文。Duyvendak，“Hsüntzu on the Rectification of Names”以及 Mei，“Hsün-tzu on Terminology，”此两篇皆是第二十二篇《正名》的译文。Legge，*The Works of Mencius*，也包含了论人性为恶的第二十三篇《性恶》的英译。

凶。强本而节用，则天不能贫；养备而动时②，则天不能病；修[1]道而不贰，则天不能祸。故水旱不能使之饥[渴]，寒暑不能使之疾，祆怪③不能使之凶。本荒而用侈，则天不能使之富；养略而动罕，则天不能使之全；倍道④而妄行，则天不能使之吉。故水旱未至而饥，寒暑未薄⑤而疾，祆怪未至而凶——受时与治世同，而殃祸与治世异，不可以怨天，其道然也。故明于天人之分，则可谓至人矣。

【编者评述】

荀子天的概念，显然近于道家的"道"，而远于孔孟的"天"。孔孟的"天"仍是目的性的，为命之所生，也是命之主宰，但荀子的天却纯是自然，所以此字通常应翻成"Nature"，而不是"Heaven"。奇妙的是，荀子虽接受道家自然主义的观点，却没有受直觉主义与神秘主义的影响；反之，我们所看到的却是理性主义与经验主义。

【译注】

①天行，自然的运行。　②动时，工作配合四时而作。　③祆怪，恶灵也。祆，同妖。　④倍道，违背道。倍，假借为"背"。　⑤薄，迫也，侵袭。

不为而成，不求而得[2]，夫是之谓天职。如是者，虽深，其人①不加虑焉；虽大，不加能焉；虽精，不加察焉，夫是之谓不与天争职。天有其时，地有其财，人有其治，夫是之谓能参[3]。舍其所以参，而愿其所参，则惑矣。

列星随旋②，日月递炤③，四时代御④，阴阳大化，风雨博施，万物各得其和以生，各得其养以成，不见其事，而见其功，夫是之谓神。皆知其所以成，莫知其无形，夫是之谓天功。唯圣人为不求知天。

天职既立，天功既成，形具而神生，好恶喜怒哀乐臧焉，夫是之谓天情。耳目鼻口形能各有接而不相能也，夫是之谓天官。心居中虚，以治五官，夫是之谓天君。财⑤非其类以养其类，夫是之谓天养。顺其类者谓之福，逆其类者谓之祸，夫是之谓天政。暗其天君，乱其天

[1] 据王念孙《读书杂志》，1933 年版，十一册，59 页，"修"字当作"循"字。

[2] 《老子》第四十七章也有类似的话语。

[3] 试比较《中庸》第二十二章相同的"参"之观念。

官，弃其天养，逆其天政，背其天情，以丧天功，夫是之谓大凶。圣人清其天君，正其天官，备其天养，顺其天政，养其天情，以全其天功。如是，则知其所为，知其所不为矣；则天地官[6]而万物役矣。其行曲治[7]，其养曲适，其生不伤，夫是之谓知天。

故大巧在所不为，大智在所不虑。所志[8]于天者，已其见象之可以期者矣[9]；所志于地者，已其见宜之可以息者矣[10]：所志于四时者，已其见数之可以事者矣；所志于阴阳者，已其见知[11]之可以治者矣。官人[12]守天，而自为守道也。

【编者评述】

大部分的古代儒者，如非仁智并举，要不然就是着重仁，荀子所强调的却是智。在他性恶说的理论结构下，天性显然不能有什么地位，人性所以可贵，是透过后天的修德而来。身为硬心肠的实在论者，荀子毋宁相信理智，而不相信理想主义所说的人性之特质。

【译注】

①其人，指上段所说的至人。 ②随旋，相随回旋。 ③递炤，交替照耀。炤，同“照”。 ④代御，御者，进也。 ⑤财，同“裁”。 ⑥则天地官，本书英译本解作：则可以统帅天地。 ⑦其行曲治，一切措施无不上轨道。曲，周遍之意。下文“其养曲适”之“曲”，意同。 ⑧志，记识。⑨已其见象之可以期者矣，止于可以预期的现象。已，止也。见，现也。⑩已其见宜之可以息者矣，止于可以生长蕃息的地上农作物。宜，土宜。息，生长蕃息。 ⑪见知，本书英译本解作：显现出来的征兆。 ⑫官人，指日官、太史等天文家。

治乱，天邪？曰：日月星辰瑞历[1]，是禹桀之所同也，禹以治，桀以乱；治乱非天也。

时邪？曰：繁启蕃长于春夏，畜积收臧于秋冬，是禹桀之所同也，禹以治，桀以乱；治乱非时也。

地邪？曰：得地则生，失地则死，是又禹桀之所同也，禹以治，桀以乱；治乱非地也。《诗》曰：“天作高山，大王荒之[2]。彼作[3]矣，文

王康之④。[1]”此之谓也。

天不为人之恶寒也辍冬，地不为人之恶辽远也辍广，君子不为小人之匈匈⑤也辍行。天有常道矣，地有常数矣，君子有常体⑥矣。君子道其常，而小人计其功。《诗》曰：“（礼义之不愆⑦）何恤⑧人之言兮。[2]”此之谓也。

楚王后车千乘，非知也；君子啜菽饮水，非愚也；是节然⑨也[3]。若夫“心”志意修，德行厚，知虑明，生于今而忘乎古，则是其在我者也。故君子敬其在己者，而不慕其在天者；小人错⑩其在己者，而慕其在天者。君子敬[4]其在己者，而不慕其在天者，是以日进也；小人错其在己者，而慕其在天者，是以日退也。故君子之所以日进，与小人之所以日退，一也。君子小人之所以相县者，在此耳。

星队⑪木鸣，国人皆恐。曰：是何也？曰：无何也！是天地之变，阴阳之化，物之罕至者也。怪之，可也；而畏之，非也。夫日月之有蚀，风雨之不时，怪星之党[5]见⑫，是无世而不常[6]有之。上明而政平，则是虽并世起⑬，无伤也；上暗而政险，则是虽无一至者，无益也。夫星之队，木之鸣，是天地之变，阴阳之化，物之罕至者也；怪之，可也；而畏之，非也。

物之已至者，人祆则可畏也⑭：楛耕⑮伤稼，[耘]耨失[萝]⑯，政险失民；田萝稼恶，籴贵民饥，道路有死人：夫是之谓人祆。政令不明，举错⑰不时，本事⑱不理：夫之谓人祆。礼义不修，内外无别，男女淫乱，则父子相疑，上下乖离，寇难并至：夫是谓之人祆。祆是生于乱。三者错⑲，无安国。其说甚尔⑳，其菑甚惨。[勉力不时，则牛马相生，六畜作祆][7]可怪也，而[不]可畏也。《传》曰：“万物之怪书不说。[8]”无用之辩，不急之察，弃而不治。若夫君臣之义，父子之

---

[1]《诗经》第二七〇首《天作》。

[2] 此诗现已失传。括弧中之增补部分据俞樾(1821—1906)，《曲园杂纂》中之《荀子诗说》，卷六，一四页。

[3] 据俞樾说，“节”意指适然。

[4] 通常译为 reverent。（译按：陈先生英译为 serious）

[5] 据王念孙说，“党”并非杨倞(公元818年在世)注所云之频见之意，而系偶见。

[6] 据王先谦(1842—1917)《荀子集解》，“常”当读为“尝”。

[7] 有些注家认为此句当移至上文“礼仪不修”之上。参见王先谦《荀子集解》。

[8] 此传现已散佚。

亲，夫妇之别，则日切瑳而不舍也。

雩[21]而雨，何也？曰：无何也，犹不雩而雨也。日月食[22]而救之，天旱而雩，卜筮然后决大事，非以为得求也，以文[23]之也。故君子以为文，而百姓以为神。以为文则吉，以为神则凶也。

【编者评述】

荀子完全排除超自然力量对人的影响，他所说的神只是宇宙的潜行默化。宗教上的祭祀，是否真有神祇来歆享，并无关宏旨，主要的关键是祭祀时人的态度能否诚悫。因此，牺牲只是“文”，对人内在态度外显的一种文饰。

【译注】

①瑞历，即历象。 ②荒之，开拓之。 ③作，草创。 ④康之，康定繁荣之。 ⑤匈匈，即“讻讻”，喧哗声。 ⑥常体，恒常不变的个人德行。⑦愆，差错。 ⑧恤，担忧。 ⑨节然，本书英译本解作：要适应环境。⑩错，措也，搁置之意。 ⑪队，同“坠”。 ⑫党见，偶见。 ⑬是虽并世起，这些虽然同时发生。是，指上文的日月之有蚀等现象。 ⑭人袄，指人事的异常征兆。袄，同“妖”。 ⑮楛耕，耕田粗恶不精。 ⑯耘耨失萝，本书英译本解作：锄地不当，不除恶草。 ⑰举错，即举措。⑱本事，与人民生计相关之根本大事。 ⑲三者错，以上三种（人妖）交错。⑳甚尔，甚浅近易明。 ㉑雩，求雨之祭名。 ㉒食，蚀也。 ㉓文，文饰。

在天者莫明于日月，在地者莫明于水火，在物者莫明于珠玉，在人者莫明于礼义。故日月不高，则光明不赫；水火不积，则晖润[①]不博；珠玉不睹乎外，则王公不以为宝；礼义不加于国家，则功名不白[②]。故人之命在天〔1〕，国之命在礼。君人者，隆礼尊贤而王，重法爱民而霸，好利多诈而危，权谋倾覆幽险而[尽]亡矣。

大天[③]而思之，孰与物畜而制之！从天而颂之，孰与制天命而用之！望时而待之，孰与应时而使之！因物而多之，孰与骋能而化之！

〔1〕 此字句似乎与全篇主旨相反，然而，其意可能是说：虽然某些自然因素超乎人力所及之外，但人却可自行调适，以控制它们。参见下文所说，自然清楚易明。

思物而物之[④]，孰与理物而勿失之也！愿于物之所以生，孰与有物之所以成！故错人而思天，则失万物之情。

【编者评述】

中国思想史上，宰制自然的观念再也没有说得如此明确果断的了，可惜终究没有由此发展出自然科学来。可能的原因之一是：虽然荀子在汉代甚受尊崇，但他戡天的思想，却仍无法和当时极为流行，由儒、道两家共同宣扬的天人合一之学说相抗衡。

【译注】

①晖润，"晖"指火之光辉；"润"指水之清润。　②白，显赫。　③大天，以天为大。　④思物而物之，只是将物当作物而思考之。

百王之无变，足以为道贯[②]。一废一起，应之以贯，理贯不乱。不知贯，不知应变。贯之大体未尝亡也。乱生其差[②]，治尽其详。故道之所善，中[③]则可从，畸[④]则不可为，匿[⑤]则大惑。水行者表深[⑥]，表不明则陷[⑦]。治民者表道[⑧]，表不明则乱。礼者，表也。非礼，昏世也；昏世，大乱也。故道无不明，外内异表〔1〕，隐显有常，民陷乃去[⑨]。

万物为道一偏，一物为万物一偏。愚者为一物一偏，而自以为知道，无知也。慎子〔2〕有见于后，无见于先。老子有见于诎[⑩]，无见于信[⑪]。墨子有见于齐，无见于畸[⑫]。宋子〔3〕有见于少，无见于多。有后而无先，则群众无门〔4〕[⑬]。有诎而无信，则贵贱不分。有齐而无畸，则政令不施，有少而无多，则群众不化。《书》曰："无有作好，遵王之道；无有作恶，遵王之路。〔5〕"此之谓也。

---

〔1〕 此处文意不清。杨倞认为"内"指冠婚，"外"谓朝聘；郝懿行（1757—1852）《荀子补注》，则认为内外皆指礼。此处的诠释不主任何一方。

〔2〕 慎到，法家人士，反对主观主义，赞成客观的知识，且特别着重实际的情势。关于他的法家哲学的概论，参见 Fung, *History of Chinese Philosophy*, Vol. 1, pp. 153 ~ 159, 318。

〔3〕 宋钘（约公元前 360—前 290）提倡弭兵、寡欲。关于他的简要叙述，参见 Fung 著，pp. 148 ~ 153。

〔4〕 字义上，作"毫无门户"解。

〔5〕 《尚书・洪范》。参较 Legge 译，*Shoo King*, p. 331。

【编者评述】

此篇是评骘先秦诸子百家最著名的文献之一,其他四篇中另有两篇也见于《荀子》[1],其余两篇则分别见诸《庄子》[2]与《韩非子》[3]。由此可见先秦诸子当中,荀子最具批判性格,同时也可看出古代中国思想流派之繁与自由讨论范围之广,大可比美古代希腊[4]。

【译注】

①百王之无变,足以为道贯,本书英译本解作:历经百代圣王而不变之道德法则,足以作为贯穿大道之线索。 ②乱生其差,混乱兴起,乃因误用道贯所致。其,指道贯。 ③中,中道。 ④畸,偏离中道。 ⑤匿,差错。⑥表深,树立表明深浅的标志。 ⑦陷,溺也。 ⑧表道,以道为表。 ⑨民陷乃去,人民的苦痛可移去。 ⑩诎,屈也。 ⑪信,伸也。 ⑫畸,不齐也。 ⑬门,本书英译本解作:遵循之方向。

《正名篇》第二十二

故王者之制名,名定而实辨,道行而志通,则慎率民而一焉。故析辞擅作名①以乱正名,使民疑惑,人多辨讼,则谓之大奸。其罪犹为②符节度量之罪也。故其民莫敢托为③奇辞以知正名,故其民悫④:悫则易使,易使则公⑤。其民莫敢托为奇辞以乱正名,故壹于道法⑥,而谨于循令矣。如是则其迹⑦长矣。迹长功成,治之极也。是谨于守名约⑧[5]之功也。今圣王没,名守慢⑨,奇辞起,名实乱,是非之形

[1] 第六篇《非十二子》,第二十一篇《解蔽》。

[2] 《天下篇》。

[3] 第五十篇《显学》。

[4] 参见胡适(1891—1962),"*Chinese Thought*",此文收入 MacNair 编,*China*,pp. 221 ~ 230;以及 Dubs,"Comparison of Greek and Chinese Philosophy," *Chinese Social and Political Science Review*,17(1933),pp. 307 ~ 327。

[5] 杨倞认为"约"为要约之意。但据刘师培(1884—1919)《荀子补释》,当为约定,亦即信守或同意之意。

不明，则虽守法之吏，诵数[1]之儒，亦皆乱也。若有王者起，必将有循于旧名，有作于新名。然则所为有名⑩，与所缘以同异⑪，与制名之枢要⑫，不可不察也。异形离心交喻⑬，异物名实玄纽⑭[2]，贵贱不明，同异不别；如是，则志必有不喻⑮之患，而事必有困废之祸。故知者⑯为之分别制名以指实，上以明贵贱，下以辨同异。贵贱明，同异别，如是则志无不喻之患，事无困废之祸，此所为有名也。

然则何缘而以同异？曰：缘天官⑰。凡同类同情者，其天官之意物⑱也同。故比方之疑似而通⑲，是所以共其约名以相期也⑳。形体、色理以目异㉑；声音清浊、调竽㉒、奇声以耳异；甘、苦、咸、淡、辛、酸、奇味以口异；香、臭、芬、郁、腥、臊、洒酸㉓、奇臭以鼻异，疾、痒、沧、热、滑、铍、轻、重以形体异㉔；说、故、喜、怒、哀、乐、爱、恶、欲以心异㉕。心有征[3]知㉖。征知，则缘耳而知声可也，缘目而知形可也。然而征知必将待天官之当簿其类㉗，然后可也。五官簿之而不知，心征知而无说㉘，则人莫不然㉙谓之不知。此所缘而以同异也。

然后随而命之㉚，同则同之㉛，异则异之㉜。单足以喻则单㉝，单不足以喻则兼㉞；单与兼无所相避则共㉟；虽共不为害矣。知异实者之异名也，故使异实者莫不异名也，不可乱也，犹使[异]同实者莫不同名也。故万物虽众，有时而欲遍举之，故谓之物；物也者，大共名也。推而共之㊱，共则有共㊲，至于无共然后止。有时而欲遍㊳举之，故谓之鸟兽。鸟兽也者，大别名也。推而别之，别则有别，至于无别然后至。

名无固宜㊴，约之以命㊵，约定俗成谓之宜，异于约则谓之不宜。名无固实，约之以命实，约定俗成，谓之实名。名有固善，径易而不拂㊶，谓之善名。物有同状而异所者㊷，有异状而同所者㊸，可别也。状同而为异所者，虽可合，谓之二实。状变而实无别而为异者㊹，谓之化。有化而无别，谓之一实。此事之所以稽实定数也㊺。此制名之枢要也。后王之成名，不可不察也。

---

[1] "数"通常解为数目，Duyvendak("Hsüin-tzu on the Rectification of Names." *Toung Pao*, 23[1924], p. 228)亦如此解释。但就事物之天理或天道之特定意义而言，胡适之解为"真理"(*Development of the Logical Method in Ancient China*, p. 160)并非如 Duyvendak 所想的那般谬误。

[2] 此文中之十二个字，可断为三句，王先谦断为两句。王断无误，因它们实是对句。

[3] 据杨倞注，"征"字有召集邀请之意。因此，它是主动的，而非被动的承受知识。

【编者评述】

荀子所说的后王，与孟子所说的先王一样，同样是指周王朝的缔造者，尤其是指周公。最重要的区别是：和其他的哲学家相比之下，荀子相当重视近期的历史。

【译注】

①析辞擅作名，解析语辞，擅创新名。 ②为，伪也。 ③为，于也。④悫，诚护。 ⑤公，借为"功"。 ⑥道法，从法。"道"作动词用。⑦迹，事业之迹。 ⑧守名约，遵守约定俗成之名。 ⑨名守慢，轻忽名守。慢，怠慢之意。 ⑩所为有名，为何有名？所为，为何。 ⑪所缘以同异，同名异名缘起之因。缘，因也。 ⑫制名之枢要，制名之根本原则。枢要，大要。 ⑬异形离心交喻，本书英译本解作：不同的形状远离人心，彼此指涉。 ⑭异物名实玄纽，本书英译本解作：不同的事物在名与实上，彼此混同。 ⑮不喻，不了解。 ⑯知者，智者。 ⑰缘天官，因为自然的感官。 ⑱意物，感摄物象。 ⑲比方之疑似而通，本书英译本解作：事物相比，具有凝似之点者，可将之通则化。疑，拟也。 ⑳是所以共其约名以相期也。本书英译本解作：经由此方式，它们共同分享了约定俗成之名，有一共同交会之地。 ㉑以目异，以视觉区别之。 ㉒调竽，本书英译本解作：主旋律。 ㉓洒酸，当为"漏庮"之误。漏，臭味。庮，恶臭。 ㉔沧，寒也。铍，涩也。 ㉕以心异，本书英译本解作：喜做某事及被迫作某事之感。 ㉖心有征知，心又可征集感知之知识。有，又也。㉗当簿其类，开始时先记录其分类。 ㉘心征知而无说，（五官记录了）心征知了，却说不出其为何物。 ㉙莫不然，即莫不。然，语词，无义。㉚随而命之，随即为之命名。 ㉛同则同之，同类的事物即赋予相同之名。 ㉜异则异之，异类的事物即赋予相异之名。 ㉝单，单名。㉞兼，复名。 ㉟单与兼无所相避则共，本书英译本解作：单名与复名不相冲突时，可用共名。 ㊱推而共之，顺着上推，再求共名。 ㊲共则有共，共而又共。则，而也。有，又也。 ㊳遍（徧），"偏"字之误。 ㊴名无固宜，名没有坚实不变的宜或不宜。 ㊵约之以命，互相约定，用以命名。㊶径易而不拂，直截了当，易于了解，而又自相一致。 ㊷同状而异所，同一种形状而不在同一种处所。 ㊸异状而同所，杨倞注：若老幼异状，同是一身也。 ㊹状变而实无别而为异者，形状改变，而事实没有改变。 ㊺稽实定数，稽考其实，而定一、二之定数也。

"见侮不辱"〔1〕，"圣人不爱己"〔2〕，"杀盗非杀人也"〔3〕，此惑于用名以乱名者也。验之所[以]为有名，而观其孰行①，则能禁之矣。"山渊平②"〔4〕、"情欲寡"〔5〕、"刍豢不加甘，大钟不加乐"〔6〕，此惑于用实，以乱名者也。验之所缘[无]以同异，而观其孰调，则能禁之矣。"非而谒③"、"楹有牛④"、"马非马也"〔7〕，此惑于用名以乱实者也。验之名约，以其所受，悖其所辞，则能禁之矣。

【编者评述】

正名是中国古代诸子百家共同关怀的主题，但只有荀子才发展出系统的逻辑理论。其他学派的主要兴趣是社会的或道德的，荀子却具有特别浓厚的逻辑兴趣。在古代中国哲学学派当中，这是最接近逻辑的一支。

【译注】

①观其孰行，本书英译本解作：观看那一命题与之相合。　②山渊平，山与渊平　③非而谒，本书英译本解作：错误，然拜访尊者。　④楹有牛，本书英译本解作：楹柱有牛。

《性恶篇》第二十三

人之性恶，其善者伪也①〔8〕。今人之性，生而有好利焉，顺是，

---

〔1〕 据《庄子·天下》，《南华真经》，卷一○，三一页上半；并参较 Giles 译，*Chuang Tzu*, 1961, p. 317 以及《荀子·正论》，《四部丛刊》本，卷一二，一八六页；参较 Dubs 译，*The Works of Hsüntze*, p. 207，此是宋子的学说。

〔2〕 可能指《墨子·大取》，《四部丛刊》本，卷一一，一页上半。

〔3〕 《墨子·大取》，《四部丛刊》本，卷一一，九页下半。

〔4〕 惠施的学说。参见《庄子·天下》，《南华真经》，卷一○，三八页下半（参较 Giles，译 p. 321）；以及《荀子·不苟》，《四部丛刊》本，卷二，一页下半（Dubs 未译）。

〔5〕 宋子的学说，据《庄子·天下》，《南华真经》，卷一○，三一页下半（参较 Giles p. 317）；以及《荀子·正论》，《四部丛刊》本，卷一二，二二页下半（参较 Dubs 译，p. 209）。

〔6〕 杨倞认为最后面这两种墨子的学说，但未说出其根据何在。

〔7〕 指《公孙龙子》第二篇《白马》。此句前的六个字，明显地代表两组命题，但所有的注家与译者除非将之重写，否则皆不能测出其意。

〔8〕 据杨倞注，"伪"意指"人为"，亦即人力所为，而非出自天然。大部分的注家，包括郝懿行在内，都接受此说。郝氏指出：古时，"伪"与"为"可通用。

故争夺生而辞让亡焉；生而有疾恶焉，顺是，故残贼生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好声色焉，顺是，故淫乱生而礼义文理亡焉。然则从人之性，顺人之情，必出于争夺，合于犯分②乱理，而归于暴。故必将有师法之化，礼义之道，然后出于辞让，合于文理，而归于治。用此观之，然则人之性恶明矣，其善者伪也。

故枸木必将待檃栝③、烝④矫然后直；钝金必将待砻厉⑤然后利；今人之性恶，必将待师法然后正，待礼义然后治。今人无师法，则偏险而不正；无礼义，则悖乱而不治。古者圣王以人之性恶，以为偏险而不正，悖乱而不治，是以为之起礼义，制法度，以矫饰人之情性而正之，心扰化⑥人之情性而导之也，始皆出于治，合于道者也。今之人化师法，积文学，道礼义⑦者为君子，纵性情，安恣睢⑧，而违礼义者为小人。用此观之，然则人之性恶明矣，其善者伪也。

【编者评述】

荀子常将礼法相提并论，给人的印象仿如他不像孔孟般将礼视为内在的自我控制，而是主张外在的控制。因此，礼仪乃从个人道德修养的媒介，一变而为社会控制的手段。

【译注】

①伪，人为也。　②犯分，违犯本分。　③枸木，曲木也。枸，钩也。檃栝，正曲木之器具。　④烝，加热。　⑤砻厉，皆磨也。厉，同“砺”。⑥扰化，驯化。　⑦道礼义，行礼义之道。　⑧安恣睢，安于沉沦。

孟子曰：“人之学者，其性善。”[1]

曰：是不然。是不及知人之性，而不察乎人之性伪之分者也。凡性者，天之就也，不可学，不可事。礼义者，圣人之所生也，人之所学而能，所事而成者也。不可学，不可事，而在人者，谓之性；可学而能，可事而成之在人者，谓之伪。是性伪之分也。今人之性，目可以见，耳可以听；夫可以见之不明不离目，可以听之聪不离耳，目明而耳聪，

---

[1] 此句与后文引自孟子的说法，皆非直接征引，而只是指涉孟子与告子对人性的争辩。参见《孟子·告子上》一至八。

不可学明矣。

孟子曰："今人之性善，将[1]皆失丧其性故也。"

曰：若是则过矣。今之人性，生而离其朴，离其资，必失而丧之[2]。用此观之，然则人之性恶明矣。所谓性善者，不离其朴而美之[3]，不离其资而利之也[4]。使夫资朴之于美，心意之于善，若夫可以见之明不离目，可以听之聪不离耳，故曰目明而耳聪也。今人之性，饥而欲饱，寒而欲暖，劳而欲休，此人之情性也。今人饥，见长而不敢先食者，将有所让也；劳而不敢求息者，将有所代也[5]。夫子之让乎父，弟之让乎兄，子之代乎父，弟之代乎兄，此二行者，皆反于性而悖于情也；然而孝子之道，礼义之文理也。故顺情性则不辞让矣，辞让则悖于情性矣。用此观之，然则人之性恶明矣，其善者伪也。

问者曰："人之性恶，则礼义恶生？"

应之曰：凡礼义者，是生于圣人之伪，非故[6]生于人之性也。故陶人埏埴[7]而为器，然则器生于［工］陶人之伪，非故生于人之性也。故工人断木而成器，然则器生于工人之伪，非故生于人之性也。圣人积思虑，习伪故[8]，以生礼义而起法度，然则礼义法度者，是生于圣人之伪，非故生于人之性也。若夫目好色，耳好声，口好味，心好利，骨体肤理好愉佚，是皆生于人之情性者也；感而自然，不待事而后生之者也。夫感而不能然，必且待事而后然者，谓之生于伪。是性伪之所生，其不同之征也。

故圣人化性而起伪。伪起而生礼义，礼义生而制法度；然则礼义法度者，是圣人之所生也。故圣人之所以同于众，其不异于众者，性也；所以异而过众者，伪也。夫好利而欲得者，此人之情性也。假之[9]［人］有弟兄资财而分者，且顺情性，好利而欲得，若是，则兄弟相拂夺矣；且[10]化礼义之文理，若是，则让乎国人矣。故顺情性则弟兄争矣，化礼义则让乎国人矣。

凡人之欲为善者，为性恶也。夫薄愿厚，恶愿美，狭愿广，贫愿富，贱愿贵，苟无之中者，必求于外。故富而不愿财，贵而不愿执，苟有之中者，必不及于外。用此观之，人之欲为善者，为性恶也。今人之性，固无礼义，故强学而求有之也；性不知礼义，故思虑而求知之也。然则［生］性而已，则人无礼义，不知礼义。人无礼义则乱，不知礼义则悖。然则［生］性而已，则悖乱在己。用此观之，人之性恶明

矣，其善者伪也。

孟子曰："人之性善。"

曰：是不然。凡古今天下之所谓善者，正理平治也；所谓恶者，偏险悖乱也：是善恶之分也已。今诚以人之性固正理平治邪，则有⑪恶用圣王，恶用礼义哉？虽有圣王礼义，将曷加于正理平治也哉？今不然，人之性恶。故古者圣人以人之性恶，以为偏险而不正，悖乱而不治，故为之立君上之执以临之，明礼义以化之，起法正⑫以治之，重刑罚以禁之，使天下皆出于治，合于善也。是圣王之治而礼义之化也。今当试⑬去君上之执，无礼义之化，去法正之治，无刑罚之禁，倚而观天下民人之相与也。若是，则夫强者害弱而夺之，众者暴寡而哗之⑭，天下悖乱而相亡，不待顷矣。用此观之，然则人之性恶明矣，其善者伪也。

故善言古者，必有节⑮于今；善言天者，必有征于人。凡论者贵其有辨合，有符验。故坐而言之，起而可设，张而可施行。今孟子曰："人之性善。"无辨合[1]符验，坐而言之，起而不可设，张而不可施行，岂不过甚矣哉！故性善则去圣王，息礼义矣。性恶则与圣王⑯，贵礼义矣。故檃栝之生，为枸木也；绳墨之起，为不直也；立君上，明礼义，为性恶也。用此观之，然则之人性恶明矣，其善者伪也。

直木不待檃栝而直，其性直也。枸木必将待檃栝烝矫然后直者，以其性不直也。今人之性恶，必将待圣王之治，礼义之化，然后始出于治，合于善也。用此观之，然则人之性恶明矣，其善者伪也。

问者曰："礼义积伪者，是人之性，故圣人能生之也。"

应之曰：是不然。夫陶人埏埴而生瓦，然则瓦埴岂陶人之性也哉？工人断木而生器，然则器木岂工人之性也哉？夫圣人之于礼义也，辟则陶埏而生之也。然则礼义积伪者，岂人之本性也哉！凡人之性者，尧舜之与桀跖[2]，其性一也；君子之与小人，其性一也。今将以礼义积伪为人之性邪？然则有曷贵尧禹，曷贵君子矣哉！凡所贵尧禹君子者，能化性，能起伪，伪起而生礼义。然则圣人之于礼义积

---

〔1〕 据杨倞与王先谦说，"辨合"原指竹片分而为二，但两者可符合无间。因此引申为分析阐明。

〔2〕 "跖"为古代恶名昭彰之大盗。

伪也，亦犹陶埏而生之也。用此观之，然则礼义积伪者，岂人之性也哉！所贱于桀跖小人者，从其性，顺其情，安恣睢，以出乎贪利争夺。故人之性恶明矣，其善者伪也。天非私曾骞孝己[1]⑰而外众人也，然而曾骞孝己独厚于孝之实，而全于孝之名者，何也？以綦⑱于礼义故也。天非私齐鲁[2]之民而外秦人也，然而于父子之义，夫妇之别，不如齐鲁之孝具敬父者⑲，何也？以秦人[3]从情性，安恣睢，慢于礼义故也，岂其性异矣哉！

"涂之人⑳可以为禹。[4]"曷谓也？

曰：凡禹之所以为禹者，以其为仁义法正也。然则仁义法正有可知可能之理。然而涂之人也，皆有可以知仁义法正之质，皆有可以能仁义法正之具，然则其可以为禹明矣。[5]

【编者评述】

中国古代诸子百家所向往的理想人格，总是历史的人物，孔孟将尧舜视为典型，荀子却认为禹更堪模范，不像其他的学派般想从杳冥邈远的上古寻得至人，他宁可从晚期的人物中去寻求。荀子之选择禹，很可能是他不慊于尧舜般之圆满的道德人物，可思求具有伟大的事功者，禹正具备了这样的条件。他导河入九渠，平定大洪水，尤为人所津津乐道。

【译注】

①将，"恶"字之误。 ②生而离其朴，离其资，必失而丧之，以上三句意指人性的发展必然会离开他朴实的本性，以及其材资，所以材资与朴实本性之丧失是必然的。 ③不离其朴而美之，没有离开其原初的素朴本性，而可以美其身。 ④不离其资而利之，没有离开其原初的资质，即可利其行为。 ⑤代，指代替君长。 ⑥故，本也。 ⑦埏埴，拌和黏土。 ⑧伪故，本书英译本解作：活动、事项与原理。 ⑨假之，假若。 ⑩且，

[1] 曾参、闵子骞（两者皆为孔子的门生）与孝己（公元前14世纪时的太子）皆以孝行闻名。

[2] 齐国出贤君，鲁国则为孔子的家邦。

[3] 秦为蛮夷之邦，最后在公元前3世纪时，推翻周朝，一统中国，建立了独裁政权。

[4] 试将此古谚与《孟子·告子下》二，加以比较。孟子在彼处提到，任何人都可以成为尧舜。

[5] 此文其他部分，探讨智勇等问题，与人性问题不相干。

发语词,无义,下同。 ⑪有,又。 ⑫法正,即法制。 ⑬当试,尝试。 ⑭哗,本书英译本解作:大呼喝倒。 ⑮节,验也。 ⑯与圣王,从圣王也。 ⑰孝己,殷高宗太子。 ⑱綦,极也。 ⑲孝具敬父,当为"孝共敬文",共者,恭也。孝恭就父子之义而言,敬文就夫妇之别而言。 ⑳涂之人,途之人。

今以仁义法正为固无可知可能之理邪?然则唯禹不知仁义法正,不能仁义法正也。将使涂之人固无可以知仁义法正之质,而固无可以能仁义法正之具邪?然则涂之人也,且内不可以知父子之义,外不可以知君臣之正。今不然。涂之人者,皆内可以知父子之义,外可以知君臣之正,然则其可以知之质,可以能之具,其在涂之人明矣。今使涂之人者,以其可以知之质,可以能之具,本夫仁义法正之可知可能之理,[可能之具,]然则其可以为禹明矣。今使涂之人伏术[1]为学,专心一志,思索孰察?加日县久[2],积善而不息,则通于神明,参与天地矣。故圣人者,人之所积而致矣。

曰:"圣可积而致,然而皆不可积,何也?"

曰:可以而不可使也[3]。故小人可以为君子,而不肯为君子;君子可以为小人,而不肯为小人。小人君子者,未尝不可以相为也,然而不相为者,可以而不可使也。故涂之人可以为禹,则然;涂之人能为禹,则未必然也。虽不能为禹,无害可以为禹。足可以遍行天下,然而未尝有遍行天下者也。夫工匠农贾,未尝不可以相为事也,然而未尝能相为事也。用此观之,然则可以为,未必能也;虽不能,无害可以为。然则能不能之与可不可,其不同远矣。其不可以相为明矣。

【译注】

①伏术,致力求道。 ②加日县久,旷日持久。 ③可以而不可使,可以做到,而他不愿意做。

第七章　老子的自然之道

假如没有《老子》这本书的话，中国文化与中国人的性格将会截然不同。事实上，连作为中国历史与思想主流的儒家，也会不同。因为它并没有逃过道家的影响，佛家的情况也是一样。假如不能真正领会这本小书里的玄妙哲思，我们就不能期望他可以理解中国的哲学、宗教、政治、艺术与医药，甚至包括烹饪在内。无疑的，儒家强调社会秩序以及刚健英发的生活，道家则潜入个人的生命里面安享宁谧，因此，一般往往认为道家扮演了次要的角色。但事实上，道家反对儒家的讲求秩序，而代之以与世游离；反对儒家的游方之内，而代之以超越的精神，它是儒家的一个激烈的批判者。在政治、修身养性以及应物的思想等方面，道家在在都可以和儒家相比埒。

在某些层面，道家进入生命之道更深更远，所以虽然古代的诸子百家都各道其道[1]，但道家却得独享其名。虽然"道家"一解迟至公元前1世纪才有人使用[2]，然而由于先前老子、庄子的说论，已如此的广受注目、影响深远，因此，使用这个名称可说是无可避免的。

在其他的学派里，"道"意指一种体系，或者道德的真理。可是在这个学派里面，它却是"一"，是自然的、永恒的、自发的、无名的，而且也是不可描述的。它既是万物的起源，也是万物行程所依的途径。当道为个别事物所拥有时，即转变成了它的"德"[3]。个人的理想生命、社会的理想秩序，以及政府的理想形态，都要奠基在它上面，并且接受它的引导。

---

〔1〕 字面的意义为道路，引申作原理、体系、真理、实在等等。

〔2〕 首度见于司马迁（约公元前145—前86）著，《史记·太史公自序》，百衲本，卷一三〇，四页下半。

〔3〕 "德"原意为德性，但当与"道"并提时，"道"个殊化于事物中者即为"德"。"德"之古训为"得"，"德"是潜在于事物之中的力量，然而此一力量并不意味道德上的优越性。

落实到生命之道而言，它意指素朴、自发、宁静、柔弱，最重要的还要无为。但无为并不是字面意义所含的“不要作为”，而是“不要作出违反自然的行为”——换言之，让自然摊开自己的历程。

综述道家哲学最精要者，也许见之于《庄子》一书，此书论道：“以本为精，以物为粗，以有积为不足，澹然独与神明居，古之道术有在于是者，关尹[1]、老聃闻其风而说之。建之以常无有，主之以太一。以濡弱谦下为表，以空虚不毁万物为实[2]。”

人不应当误解柔弱与空虚的理想，因而认为道家是消极性的哲学，或者是一种绝对寂静的哲学。这本书不只宣扬无为，而且也探讨到行为时的实际方略。它固然教导逊让，却极力反对压迫的政治。老子哲学不是对隐士说的，而是为圣王而发的，圣王不当遗世孤立，而当以不干扰的方式治理这个世界，道家绝不是退隐的哲学。人确实当顺从自然，但顺从自然时，他并没有被抹杀掉，相反地，他的本性反而会更加的充实饱满。将道家和逻各斯(Logos)或者婆罗门(Brahman)相比时，这些因素是需要考虑进去的。

所有这些哲学，可以在一本约五千二百五十字的蕞尔经典里看出，它名为《老子》或《道德经》[3]。中国的其他经典中，再也没有这么小的篇幅而居然发生了这么大的影响力。这本书的注释超过其他的任何经典，现存的大约有三百五十种左右，而另外还有三百五十种不是散佚了就是只剩下了断简残编。这本书的英译本也超过了其他的经典，目前已逾四十种。它的内容包含了诗歌、哲学的玄思，以及神秘的反观。它的文体奥晦深涩，翻译或注释时非常难以下手。它的文章风格、文法结构、韵脚以及观念，在许多地方都不一致。某些词语，无可争议地是后来插进去的。其他作品里面所引用的一些《老子》的章句，在今本里如果不是没有发现，要不然就是有些出入。由于这些缘故，因此，有的学者认定此书只能成于公元前三四世纪，或者更晚；另外一些学者则认为：以上的问题在所有的中国古代经典里都可看到，因此。他们寻求充分的证据，支持传统主

---

[1] 传统上认为与老子同代，但著作业已散佚。

[2] 《庄子·天下》，《南华真经》卷一〇，三四页下半至三五页上半。参见 Giles 译 *Chuang Tzu*, 1961 ed., p. 319 评述古代的哲学流派，此篇最佳，也最古老。荀子在另一篇评论古代哲学流派的佳作中，批判老子“有见于诎，无见于伸”。参见本书第 132 页。

[3] 就字面意义言，可说是：道以及其德之经典。

张的公元前6世纪的说法。认为它的风格（比如说：不是问答体）与观念并不属于公元前6世纪的作品，所以一定要在某些风格或观念有了以后，才会出现（如“道”的观念要在墨子天命的观念以后才会有，《墨子》是公元前4世纪的作品），这样的论证纯粹是主观的。如果认为这本书包含老子的一些基本思想，但由后来的一些人编纂而成，这种想法倒很合理。

至于老子本人又如何呢？有关他的意见也很分歧——就像对《老子》一书的观点一样。《史记》说他是苦县人（现在的河南省），姓李，名耳，字聃，做过皇家守藏室的管理员，孔子曾经向他问过礼。等他年老时，退隐到西方去，当他抵达关口时，应关令的要求，写下了五千多字，讨论道与德。在这篇故事当中，《史记》又插进了两段对老莱子以及聃的叙述[1]，老莱子也是苦县人，与孔子同时；聃则是公元前4世纪，周朝的史官。《史记》复下一按语：没有人知道他们和老子是否是同一人。此文中也提到了老子的儿子后来做了魏国的将军。

孔子拜访老子，大约在公元前518年；老子的儿子做将军，则在公元前273年——很明显地，这些记载不可能同时是正确的。中国传统上接受前面一种说法，认为老子约长于孔子二十岁。20世纪三四十年代，很多中西学者拒绝接受传统的观点，他们宁愿将老子的年代安置在公元前4世纪，甚而降至公元前3世纪。但中国学者当中，意见仍是相当分歧，而且旗鼓相当。尔后，又有逐渐回归到传统说法的趋势。可是，自从1949年以来，中国大陆的学者却又转向支持较晚的日期一说[2]。无论如何，认为老子从不存在，或只是由三种不同的叙述组合而成的传说，这样的说法已经不再有人会郑重其事地将它当作一回事了。至于“老”是否意指年老？或是家族的姓？或是个人的名？或是爵位的称号？现在仍不能确定。

鉴于《老子》甚为重要，所以在此将全文照录。以下所列为老子的主要概念以及参考章节：

有与无	1、2、11、40
欲	3、19、34、37、57

〔1〕《老庄申韩列传》，1739年版，卷六三，一页下半。

〔2〕关于老子与其书的著成年代，详尽周赅的探讨，请参见拙译，*The Way of Lao Tzu*，导论部分。

阴柔、水	8、10、20、25、28、52、55、59、78
政治	3、17、26、29～31、57、60、61、65、74、75、80
仁与义	18、19、38
知	3、70、71
名	1、25、32、41
自然	17、23、25、51、64
不争	3、7～9、22、24、66、73、81
一	10、14、22、39、42
相对性、善与恶、矛盾	2、7、30、36、45、58
反复	14、16、28、40、52
素朴	19、28、32、37、57
道	1、4、8、14、16、21、23、25、32、34、35、37、40～42、51
虚静	16、37、61
德	10、21、23、38、51、65
柔弱	10、22、36、40、43、52、76、78
无为	2、3、10、37、43、48、63、64

《老子》(《道德经》)〔1〕

1. 道可道,非常道,名可名,非常名。无名天地之始,有名万物之母。故常无欲以观其妙〔2〕,常有欲〔3〕以观其徼①。此两者同出

〔1〕《老子》原无分章,后来才分成两部分,共八十一章。在字句与章节方面,本书有许多小出入。最早也是最好的版本,见于王弼(公元226—249)的《老子道德经注》。河上公(活跃于公元前179—前159年)的《老子章句》虽然年代可能更早,但其真实性却颇为可疑。

〔2〕据王弼注,"妙"译作"精微",而不作"神秘"解。

〔3〕河上公与王弼在"有欲"及"无欲"下断句,但此种方式会打断原文的思路。从王安石(1021—1086)的《老子注》开始,有些学者分别在"有"、"无"下断句,文意于是变为"常有"与"常无"。由于《老子》第二、十一与四十诸章,"有"、"无"两语皆分别对举过,所以个人较赞同王安石的断句。

而异名〔1〕，同谓之玄②〔2〕。玄之又玄，众妙之门。

【编者评述】

中国古代的诸子百家，尽管在很多方面出入甚大，但大多数的人都肯定名实之间相互一致，也都接受名是善的，而且是不可少的。老子却排斥名，赞成无名，此外还有其他种种观念，也都显示出道家独特超俗的性格。在老子看来，道无名，而且是无名之朴。当诸名兴起，也就是当素朴纯一之道分裂成有名之众多事物时，即当返朴止息〔3〕。

【译注】

①徼，归结。　②玄，幽味不可测知。

2. 天下皆知美之为美，斯恶已①。皆知善之为善，斯不善已。故有无相生，难易相成，长短相形〔4〕②，高下相倾，声音相和，前后相随，是以圣人处无为之事，行不言之教。万物作焉而不辞③，生而不有，为而不恃〔5〕④，功成而弗居〔6〕，夫唯弗居，是以不去。

【编者评述】

无言之教的观念，开后世佛教，尤其是禅宗，以心传心神秘宗旨的先河。这种想法与儒家的理想恰好对反，儒家认为君子应该"行而世为天下法"、"言而世为天下则"〔7〕。无可否认地，儒者也说君子"不言而信"〔8〕，但他们总不会将静默本身视为美德。

---

〔1〕 陈景元（卒于公元1229年）在《道德经注》里，不在"同出"，而在"同"字下断句。此种断句保留了原文的古韵。

〔2〕 "玄"意指深奥而神秘的。

〔3〕 参见《老子》第三十二、三十七与四十一诸章。

〔4〕 有些版本"形"作"较"，两者都是对照之意，但后者不合韵，而前者在较早的版本里已出现过。

〔5〕 河公上注：不期酬报。最后两句在《老子》第十、五十一与七十七诸章中也出现过。

〔6〕 除了一字有出入外，此句也见于《老子》第七十七章。

〔7〕 《中庸》第二十九章。

〔8〕 同上，第三十三章。

【译注】

①斯恶已，丑的认识也就生起了。恶，丑也。 ②相形，互相彰显。③不辞，不推辞万物。此句《帛书》乙本作"弗始"，傅奕本等作"不为始"。④不恃，不依赖自己的才能。

3. 不尚贤①，使民不争；不贵难得之货〔1〕，使民不为盗；不见可欲，使民心不乱。是以圣人之治，虚其心〔2〕，实其腹，弱其志，强其骨。常使民无知无欲，使夫知者不敢为也。为无为，则无不治。

4. 道冲②而用之，或不盈③。渊兮④似万物之宗，挫其锐，解其纷，和其光，同其尘〔3〕，湛兮⑤似或存。吾不知其谁之子，象〔4〕帝之先。

【编者评述】

此章显示道家思想里面，"用"的重要性不下于"体"。在《老子》第十四、二十一章，对体有更详细的叙述；此处以及第十一、四十五章，则可以看出对"用"同样的注重。佛教某些宗派有毁弃现象的观点，在此是看不见的。

【译注】

①尚贤，尊崇贤能。尚，尊崇。 ②冲，冲即盅。盅，器虚也，引申为虚意。 ③不盈，不会穷尽。 ④渊兮，深远无底。 ⑤湛兮，澄寂之意。

5. 天地不仁〔5〕，以万物为刍狗①。圣人不仁，以百姓为刍狗。天地之间，其犹橐龠②乎。虚而不屈③，动而愈出，多言数〔6〕穷④，

---

〔1〕 这些字句在《老子》第六十四章也出现过。

〔2〕 "虚"文意上作"空"解，它意指心灵绝对的宁谧与纯一，不忧不惧，私欲祛尽。

〔3〕 此四句，也见于《老子》第五十六章。

〔4〕 此处的"象"字意指"似乎"，它回应了前两行"似或"一语所显现的情感。Arthur Waley 将它译成"意象"(image)，未免将《老子》一书过于形上学化。Waley 的观点，参见其译本。

〔5〕 "仁"有以下各种不同的含义，例如"爱"(love)、"慈"(benevolence)、"温情"(human – heartedness)、"真性"(true manhood)等。

〔6〕 "数"文意甚多，可指数目、屡次、命运、真理等，如作"真理"解，全句应读作"多言毁掉真理"，但此处采用"屡次"(总是)的意思，可能较为恰当。

不如守中[1]。

【编者评述】

“不仁”一词大有争议，它或许可被视为老子反对儒家仁义思想的一种强烈展示。但事实上此处所描述的道家观念是肯定面的，而非否定面的，它意指天地不偏不党，公正无私，毫无人为蓄意的仁爱之意，几乎所有的注者都能理解，《庄子》[2]发挥得尤为精妙，像 Blakney 等将之译为 unkind 的方式，可以说全然误解道家的哲学。

道家里的“虚”、“无”两个观念，后来为佛教徒所采用宣扬，但儒者却极为忌讳，他们认为这样的观念会导致虚无主义，纵使道家本身并不如是。新儒家张载虽称呼道为“太虚”[3]，朱熹亦认为人性本虚本明[4]，而王阳明也使用同样的词语来形容人的本心[5]。但张载的“虚”，等于真实不已的“气”，朱王和其他新儒家所说的“虚”，则意指人欲去尽，大公无私的一种纯净状态。纵然如此，他们使用此语时仍甚为小心，绝不轻易动用。

【译注】

①刍狗，祭祀时使用的一种草扎成的狗，用完即丢。 ②橐龠，风箱。③不屈，无穷尽。 ④多言数穷，多言说，自然会走上穷绝。“多言”，《帛书》本及龙兴碑本皆作“多闻”。数，一云作“速”解。

6. 谷神①不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根，绵绵若存，用之不勤②。

7. 天长地久。天地所以能长且久者，以其不自生，故能长生。是以圣人后其身而身先，外其身而身存。非以其无私邪？故能成其私。

8. 上善若水，水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道。居善地，心善渊，与善仁③，言善信④，政善治，事善能，动善时。夫唯不争，故无尤。

---

[1] “中”也可指中庸、节制，但此处意指中心。

[2] 参见本书172页注[1]及其注处之《庄子》原文。

[3] 参见本书第三十章，《正蒙》，一，选文第2~9、16诸条；以及张载其他作品选录，选文第63条。

[4] 《大学章句》的注释。

[5] 参见本书第三十五章，选文第32条。

【编者评述】

水、牝与婴儿，是老子用以象征道之最著名者，此种象征基本上的是伦理的，而非形上学的。颇堪玩味的是，初期的印度人将水和创造联结在一起〔1〕；希腊人则视之为自然的现象；古代中国的哲学家，不管老子或孔子〔2〕，则宁可从中寻得道德的训示。笼统说来，这些不同的进路，分别形成了印度、西方与东亚不同的文化特色。

【译注】

①谷神，川谷之神，此处用以喻道。《帛书》甲乙本皆作"浴神"。浴，养育之意，故"浴神"为养育万物之神。 ②勤，穷尽。 ③与善仁，与人交仁，仁慈蔼如。 ④言善信，语言信实可靠。

9. 持而盈之不如其已。揣而锐之①，不可长保。金玉满堂，莫之能守。富贵而骄，自遗其咎。功遂，身退，天之道〔3〕。

【编者评述】

人成功了就应该身退。虽然隐士时常借用道家的名义，但道家的生活方式却不是隐士式的。退隐的观念即使在儒家思想中，也不全然匮乏，孟子即说孔子之道是"可以退则退"。

【译注】

①揣而锐之，捶击事物，使之尖锐。

10. 载营魄①抱一，能无杂乎？专气致柔②，能婴儿乎？涤除玄览③，能无疵乎？爱民治国，能无知乎？天门开阖，能为雌④乎？明白四达，能无为乎？生之，畜之，生而不有，为而不恃〔4〕，长而不宰，是谓玄德〔5〕。

---

〔1〕 参见 *Rig Veda*，一〇：一二九。
〔2〕 参见《论语·子罕》一六。
〔3〕 《孟子·公孙丑上》二。
〔4〕 最后两句也见于《老子》第二与五十一章。
〔5〕 最后两句也见于《老子》第五十一章。

【编者评述】

“专气”并非 Waley 所想的瑜伽那般，瑜伽意在超越自我与其外在的环境，此处却毫无如此的含意。无可否认，《淮南子》第十二章，曾引颜回坐忘的故事[1]，以解释老子的话语。但此处当注意“专”字之后，紧跟着“爱民”与“治国”。后世道教徒所宣扬的瑜伽式的练气，有些学者误将之引入早期的文献当中，比如吴澄即认为第六章的“绵绵若存”，说的是练气，这未免推演得过远了。

【译注】

①载营魄，持魂守精神。营魄，即魂魄也。　②专气至柔，聚集精气，直至柔软之极。专，抟也，聚结之意。　③玄览，深远之洞见。览，《帛书》甲本作“蓝”，乙本作“监”，其意皆同“鉴”。　④为雌，扮演雌性的角色。

11. 三十辐共一毂①，当其无，有车之用。埏埴②以为罪，当其无，有器之用。凿户牖以为室，当其无，有室之用。故有之以为利，无之以为用。

【译注】

①毂，车轮中心之辖轴。　②埏埴，和合陶土。

12. 五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽①，驰骋畋猎令人心发狂，难得之货，令人行妨②[2]。是以圣人为腹，不为目，故去彼取此。

13. 宠辱若惊[3]，贵大患若身。何谓宠辱若惊？宠[4]为下，得之若惊，失之若惊，是谓宠辱若惊。何谓贵大患若身？吾所以有大患者，为吾有身，及吾无身，吾有何患？故贵以身为天下③者，可以寄天下；爱以身为天下④者，可以托天下。

---

[1]　《四部备要》本，卷一二，一四页上半。参见 Morgan 译 *Tao, The Great Luminant*, p. 128～129。

[2]　可解作：妨碍人之行动、使人警戒不懈、令人行事暴狂等。

[3]　此句文意不清，焦竑（1540—1620）的《老子翼》谓无论受宠受辱，皆须戒惧。

[4]　许多版本“宠”后有“辱”字。

【编者评述】

由此种对躯体的态度看来[1],我们很难接受如冯友兰等人所主张的,持贵生说的杨朱,竟会是早期的道家徒[2]。

【译注】

①口爽,口病。 ②行妨,伤害操行。 ③贵以身为天下,看待世界珍贵如其身。 ④爱以身为天下,爱护世界如爱其身。

14. 视之不见,名曰夷。听之不闻,名曰希。搏之不得,名曰微。此三者不可致诘①,故混而为一。其上不皦②,其下不昧,绳绳③兮不可名,复归于无物,是谓无状之状,无物之象,是谓惚恍。迎之不见其首,随之不见其后,执古之道,以御今之有,能知古始,是谓道纪④[3]。

【编者评述】

"微"是道的重要特色,其重要超过"显"[4]。相反地,儒者却强调显,他们认为:莫显乎微,能认识自微之显的人,"可与人德"[5]。佛教徒和新儒家最后将它们综合起来,说道"显微无间"[6]。

【译注】

①致诘,追究。 ②皦,明亮。 ③绳绳,连绵不绝。 ④道纪,道的纲纪。

15. 古之善为士者[7],微妙玄通,深不可识。夫唯不可识,故强

---

[1] 也见于《老子》第四十四章。

[2] *History of Chinese Philosophy* ,Vol. 1 ,p. 137.

[3] "纪"原意为线,含有传统、纲纪、原则、秩序、本质等意。通常意指贯穿事物的系统、原则或持续性等。

[4] 也参见《老子》第一与十五章。

[5] 《中庸》第一与三十三章。

[6] 程颐,《易传序》,此文收入《二程全书》。

[7] 此处指涉到人君的是"士"字,而非"道"字,可是傅奕(公元555—639)所集的《校定古本老子》,却以"道"字代替。马叙伦的《老子核诂》,以及其他的一些学者,都遵从传本。但作此修正,实无必要。

为之容。豫焉若冬涉川，犹兮若畏四邻。俨兮其①若容，涣兮若冰将释。敦兮其若朴[1]，旷兮其若谷，浑兮其若浊，孰能浊以静之徐清，孰能安以久动之徐生，保此道者，不欲盈。夫唯不盈。故能蔽不新成②。

16. 致虚极，守静笃。万物并作，吾以观其复。夫物芸芸③，各复归其根。归根曰静，是谓复命。复命曰常，知常曰明。不知常，妄作凶。知常容，容乃公，公乃王[2]，王乃天[3]，天乃道，道乃久，没身不殆。

【编者评述】

在老子哲学里，唯有经由静，道才能彰显；新儒家的立场恰好相反，他们主张只有经由动，天地之心乃可得见。

【译注】

①俨兮，端谨貌。 ②蔽不新成，虽有破蔽，但不用更新。 ③芸芸，众多貌。

17. 太上，不知有之[4]；其次，亲之誉之；其次，畏之；其次，侮之。信不足，有不信[5]。犹兮其贵言。功成事遂，百姓皆谓我自然[6]。

18. 大道废，有仁义；智慧出，有大伪；六亲[7]不和，有孝慈[8]；国家昏乱，有忠臣。

---

〔1〕“朴”原意为未雕之木，但在道家则意指单纯、素朴、天真等。

〔2〕焦竑《老子翼》说：《老子》或本“王”字，作“周”字，马叙伦《老子核诂》，赞同此说，但未改原文。然而，作王作周实无大差别。

〔3〕马氏认为“天”字当作“大”字。

〔4〕王弼本与河上公本皆无“不”字，但吴澄的《道德经注》却可见到。《永乐大典》(1407年)与日本的《古逸丛书》中，也是如此。此一文句颇能为学者接受，包括胡适在内，参见其 *Development of the Logical Method in Ancient China*, p. 160。文首的“太上”，大多数的学者解释为“最好的统治者”；也有人解释为“最高的统治者”；另有少数人则解作“太古时的统治者”。

〔5〕此句也见于《老子》第二十三章。

〔6〕“自然”，原意为“自如”，意指自生自发。

〔7〕指父、子、兄、弟、夫、妇。

〔8〕《永乐大典》本与其他的一些版本，此句作“有孝子”，而不作“有孝慈”。

19. 绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈〔1〕；绝巧弃利，盗贼无有。此三者以为文，不足①。故令有所属，见素抱朴，少私寡欲。

【编者评述】

圣人为圆满的人格与圆满的人君，《老子》一书中提到此词语共达三十次，但此处却抨击“圣”，两者事实上并不矛盾。因为此处所说的圣有特殊的含义，它意指见闻广博，所以才会与智慧仁义相提并论。关于圣人，有点令人费解的是，古代大部分的学派都视先王为典范，即使庄子亦不例外，但老子却无动于衷。这并非说老子即不复古，而是对他而言，圣人是超越时间之外的。

【译注】

①以为文，不足，用以文饰，但这是不足的。

20. 绝学无忧〔2〕，唯之与阿①，相去几何。善之与恶，相去若何。人之所畏，不可不畏。荒兮其未央②哉。众人熙熙③，如享太牢，如春登台；我独泊兮其未兆④，如婴儿之未孩⑤；儽儽⑥兮，若无所归。众人皆有余，而我独若遗；我愚人之心也哉。

【编者评述】

儒者不可能会说“绝学”，他也绝对会严分善恶。新儒家程颢说过“天下善恶皆天理”，结果招来严厉的批判〔3〕；王阳明主张“无善无恶是心之体”，也同样大受非议〔4〕。

【译注】

①唯之与阿，应诺与斥责。 ②未央，无穷无际。 ③熙熙，快乐状。④泊兮其未兆，澹泊而无欲望之征兆。 ⑤孩，同“咳”，小孩笑状。⑥儽儽兮，疲倦貌。

---

〔1〕 某些版本，包括《永乐大典》本在内，此句在首句之前。

〔2〕 有些学者将此句移至上章的首句或末句。当代许多学者往往将《老子》本文重加编定，Ma. Duyvendak 在其译本里，作得更为明显。但重编并没有客观的历史或文献上的根据。对了解道家哲学而言，帮助也很小。

〔3〕 参见本书第三十一章语录选第 8 条。

〔4〕 参见本书三十五章选文第 315 条。

沌沌兮，俗人昭昭，我独昏昏。俗人察察，我独闷闷。澹兮其若海，飂兮若无所止。众人皆有以①，而我独顽且鄙。我独异于人，而贵食母②〔1〕。

21. 孔德③之容，唯道是从。道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象，恍兮惚兮，其中有物。窈兮④冥兮，其中有精〔2〕。其精甚真，其中有信⑤。自古及今，其名不去。以阅众甫⑥。吾何以知众甫之状哉？以此。

【编者评述】

就哲学而言，本章是全书里面最重要的一章，"其精甚真"一语形成周敦颐《太极图说》的骨干——以"无极之真，二五之精"〔3〕为中心——而周敦颐的著作奠定了全部新儒家形上学的根基。当然，新儒家形上学的源头，可说更直接来自《易经》，然而《易经》中"真"的概念与此篇所述，却极为相似。

【译注】

①有以，有一目的。　②贵食母，尊崇从母亲（道）处取得的生养。③孔德，大德。　④窈兮，深远貌。　⑤信，信验。　⑥以阅众甫，以观察万物之源始。众甫，物之始也。

22. 曲则全，枉①则直，洼则盈，敝则新，少则得，多则惑，是以圣人抱一为天下式②。不自见③，故明；不自是，故彰；不自伐④，故有功；不自矜，故长〔4〕。夫唯不争，故天下莫能与之争〔5〕。古之所谓曲则全者，岂虚言哉。诚全而归之。

23. 希言自然⑤〔6〕。故飘风⑥不终朝，骤雨不终日。孰为此者？天地。天地尚不能久，而况于人乎？故从事于道者，道者同于道，德者同于德，失者同于失。同于道者，道亦乐得之。同于德者，德亦乐

---

〔1〕"母"字也见于《老子》第一、二十五、五十二、五十九诸章。参见本书 156 页注〔2〕。

〔2〕"精"（本质），也意指智力、精灵、生命力。

〔3〕参见本书第二十八章。

〔4〕《老子》第二十四章中，此四句再度出现，只是文字稍有出入。

〔5〕此句也见于《老子》第六十六章。

〔6〕参见《论语·阳货》一九。

得之。同于失者，失亦乐得之。信不足焉，有不信焉⑦[1]。

24. 企者⑧不立，跨者不行，自见者不明[2]，自是者不彰，自伐者无功，自矜者不长[3]。其在道也，曰：余食赘行，物或恶之，故有道者不处。

25. 有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆⑨，可以为天下母；吾不知其名，字之曰道。强为之名，曰大。大曰逝，逝曰远，远曰反，故道大，天大，地大，王[4]亦大。域中有四大，而王居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。

【编者评述】

返本的思想在《老子》里相当浓厚[5]，它对普见于中国人的循环观念，影响不可谓不大。依据此种观念，道与历史的运行，都是依照循环的方式。

【译注】

①枉，弯曲。 ②式，范式。 ③不自见，不自我招摇。 ④自伐，自夸。 ⑤希言自然，大自然很少言说。 ⑥飘风，疾风。 ⑦信不足焉，有不信焉，无法相信别人的人，别人也无法相信他。 ⑧企，翘足尖站立。⑨周行而不殆，四处运行，永无危殆。

26. 重为轻根，静为躁君①，是以圣人终日行，不离辎重②[6]。虽有荣观③，燕处④超然。奈何万乘之主，而以身轻天下？轻则失本，躁则失君。

27. 善行无辙迹，善言无瑕谪⑤，善数不用筹策。善闭无关楗，而不可开；善结无绳约，而不可解。是以圣人常善救人，故无弃人；常善

---

[1] 重复《老子》第十七章的句子。

[2] 试比较《中庸》第二十六与三十三章。

[3] 最后四行事实上重复了《老子》第二十二章的话语。

[4] 王弼与河上公本，皆读作“王”，而不读作“民”。傅奕本与其他的一些版本，则以“民”代之。然而，此处的“王”可被视为民的代表。

[5] 此种学说在《老子》第十四、十六、二十八、四十、五十二诸章中，也可遇到。

[6] 中文里代表行李的“辎重”一词，含有重物之意。

救物，故无弃物。是谓袭明⑥[1]。故善人者不善人之师，不善人者善人之资⑦。不贵其师，不爱其资，虽知大迷，是为要妙。

【译注】

①静为躁君，宁静统帅浮躁。 ②辎重，载重之车。 ③荣观，看到荣华。 ④燕处，安居。 ⑤瑕谪，毛病。 ⑥袭明，承袭（自然的）光明。 ⑦资，资借。

28. 知其雄，守其雌，为天下谿。为天下谿，常德不离，复归于婴儿。知其白，守其黑，为天下式。为天下式，常德不忒①，复归于无极。知其荣，守其辱，为天下谷。为天下谷，常德乃足，复归于朴。朴散则为器②，圣人用之则为官长，故大制不割。

29. 将欲取天下而为之，吾见其不得已③。天下神器[2]，不可为也。为者败之，执者失之。故物或行或随，或歔或吹④，或强或羸，或挫或隳⑤。是以圣人去甚、去奢、去泰。

30. 以道佐人主者，不以兵强天下，其事好还⑥，师之所处，荆棘生焉。大兵之后，必有凶年。善者果⑦而已，不敢以取强。果而勿矜，果而勿伐，果而勿骄，果而不得已，果而勿强。物壮则老⑧，是谓不道，不道早已[3]。

31. 夫佳兵者，不祥之器。物或恶之，故有道者不处。君子居则贵左，用兵则贵右。兵者不祥之器，非君子之器，不得已而用之，恬淡为上，胜而不美，而美之者，是乐杀人。夫乐杀人者，不可得志于天下矣！吉事尚左，凶事尚右，偏将军居左，上将军居右。则以丧礼处之[4]；杀人众多，以悲哀泣之；战胜，以丧礼处之。

---

[1] “袭”字，此处作“随”解，但有各种不同的解释：藏、入、习等（据马叙伦《老子核诂》的说法，“袭”、“习”字在古代可通用）。不过，通常还是解作“随”。此种注解可从《庄子》的《齐物论》找到根据，在此篇里，“因是”一词（亦即顺随自然）与“以明”等用语，一再出现。

[2] 关于王弼对此词语的注解，参见本书第十九章，三；王弼《老子注》第二十九章。

[3] 最后两句也见于《老子》第五十五章。

[4] 大部分的注家都同意：以上五句是注文误入经文的结果，因此造成前后文不相续。此处所说的“偏将军”与“上将军”，直到汉朝才出现，而且王弼本独对此章一无注解，此中也就意味着这五句原是注文——虽然他对其他篇章的注解，往往充满了过度丰富的玄思。可注意的是：此处所提汉将军官名，是《老子》一书中唯一年代错乱之例。

32. 道常无名,朴虽小⑨,天下莫能臣也。侯王若能守之,万物将自宾⑩。天地相合以降甘露,民莫之令而自均。始制有名,名亦既有,夫亦将知止,知止可以不殆,譬道之在天下,犹川谷之于江海。

33. 知人者智,自知者明。胜人者有力,自胜者强。知足者富。强行⑪者有志,不失其所者久,死而不亡者寿。

【编者评述】

死而不亡者为何?王弼说是人命所系之道,吴澄则认为是人心,其他的注者则议论纷纭,但多数人都认为老子的意思是说德性不朽。如最后一说可以成立,道家的说法与《左传》所说立德、立功、立言[1]为三不朽的传统观念,符合一致,这种观念一直持续不断,成为中国人不朽观的典型观念[2]。当注意的是,老子和庄子不同,他对成仙并无兴趣——尽管他宣扬长生的观念,无疑地曾加速成仙信仰的发展。

【译注】

①忒,差失。 ②英译本加按语云:"如道转化成为万物。" ③不得已,得不到。 ④或歔或吹,缓吐气温物谓之"嘘",急吐气寒物谓之"吹"。歔,同"嘘"。 ⑤或挫或隳,或破裂或堕落。傅奕本此句作"或培或堕"。 ⑥其事好还,其事会得到还报。 ⑦果,效果。 ⑧物壮则老,万物到达巅峰后则开始老化。 ⑨朴虽小,素朴虽然无关紧要。 ⑩自宾,自然宾服于侯王 ⑪强行,果决而行。

34. 大道氾①兮,其可左右。万物恃之生而不辞;功成不名有,衣养②万物而不为主。常无欲,可名为小;万物归焉,而不为主,可名于大。以其终不自为大,故能成其大[3]。

35. 执大象[4],天下往,往而不害,安平泰。乐与饵③,过客止。道之出口,淡乎其无味,视之不足见、听之不足闻,用之不可既。

---

[1] 参见本书第一章,第四节《左传》襄公二十四年。

[2] Erkes 认为"死"意指死者仍拥有足以左右生者的力量,而"亡"意指其肉体消散后,此力量随之散佚不见。Dubs 反对此说,认为老子只是主张影响力的不朽。(参见 Erkes, *Ssu erh pu-wang in Asia Major*, 3:2[1952], 156~159; note by Dubs, 159~161; Erkes, reply, ibid, 4:1[1954], 149~150.)大部分的中国学者恐怕都会赞同 Dubs 的观点。

[3] 此句也见于《老子》第六十三章,但稍有出入。

[4] "大象"一词也见于《老子》第四十一章。

36. 将欲歙之④，必固张之；将欲弱之，必固强之；将欲废之，必固兴之；将欲夺之，必固与之。是谓微明⑤。柔胜刚，弱胜强。鱼不可脱于渊，邦之利器，不可以示人。

【编者评述】

儒者永难谅解老子居然会宣导如此“诡诈”的理论。

【译注】

①氾，氾滥。　②衣养，覆盖滋养。　③乐与饵，音乐与美食。④歙，合也。　⑤微明，精微之明。

37. 道常无为，而无不为。王侯若能守，万物将自化①。化而欲作，吾将镇之以无名之朴。无名之朴，亦将不欲。不欲以静，天下将自正。

38. 上德不德，是以有德。下德不失德，是以无德。上德无为，而无以为，下德为之，而有以为。上仁为之，而无以为，上义为之，而有以为。上礼[1]为之，而莫之应，则攘臂而扔之②。故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而复礼。夫礼者，忠信之薄，而乱之首也。前识③者，道之华④而愚之始。是以大丈夫处其厚，不处其薄。居其实，不居其华。故去彼取此。

【编者评述】

此篇为《老子》注本中，最佳也是最富哲学意味的王弼注，其注解篇幅亦最长[2]，中国重要的“体用”概念，即首见于此篇。最早注解《老子》的韩非子[3]，对于此篇也写下他最长且最佳的注释。

【译注】

①自化，自我化育。　②攘臂而扔之，强伸手臂，挽引人们俯就。③前识，事先之见。　④华，浮华的现象。

---

[1] 狭义而言，“礼”意指礼仪、仪式、典礼等等；广义而言，则指行为的准则或行事的原则。

[2] 参见本书第十九章，第三节王弼《老子注》。

[3] 他对于道的观念之发挥，参见本书第十二章，《解老》第二十。

39. 昔之得一者,天得一以清,地得一以宁,神得一以灵,谷得一以盈,万物得一以生,侯王得一以为天下贞[1],其致之①一也[2]。天无以清,将恐裂;地无以宁,将恐发②;神无以灵;将恐歇;谷无以盈,将恐竭;万物无以生,将恐灭;侯王无以贵高,将恐蹶。故贵以贱为本,高以下为基,是以侯王自谓孤寡不谷③,此非以贱为本邪?非乎?故致数舆,无舆[3],不欲琭琭④如玉,珞珞⑤如石。

40. 反⑥者道之动,弱者道之用。天下之物生于有,有生于无。

41. 上士闻道,勤而行之;中士闻道,若存若亡;下士闻道,大笑之;不笑不足以为道。故建言⑦有之;明道若昧,进道若退,夷道⑧若类⑨。上德若谷,大白若辱⑩,广德若不足,建德若偷⑪,质真若渝⑫。大方无隅,大器晚成,大音希声,大象无形,道隐无名。夫唯道,善贷⑬且成。

42. 道生一,一生二,二生三,三生万物。万物负阴而抱阳[4],冲气以为和⑭[5]。人之所恶,惟孤寡不谷,而王公以为称。故物或损之而益,或益之而损,人之所教我亦教之。强梁者不得其死[6],吾将以为教父⑮。

【编者评述】

通常的理想是认为一为元气或太极,二为阴阳,三为阴阳与太极,万物为负阴抱阳之物,但其实大可不必如此明确论断,重要的是其中展现了一种由简至繁的自然演化,而不必诉诸于创造的行动,此种理论可说是几乎所有中国哲学流派的共法[7]。

【译注】

①其致之,王弼注:"各以其一,致此清、宁、灵、盈、生、贞。" ②发,崩圮也。 ③不谷,不善。 ④琭琭,美玉貌。 ⑤珞珞,石坚貌。⑥反,对反,一云作"返"解。 ⑦建言,立言。 ⑧夷道,平坦之道。 ⑨类,

---

[1] "贞"字原指"正"或"定",此处意指统治者。

[2] 王弼与河上公本皆无"一"字,但其他大部分的版本都有。

[3] 吴澄本作"数誉无誉",但此一改字,并无助于厘清文意。

[4] "阴"是静态,女性的宇宙原理;"阳"则是主动,男性的原理。

[5] 有各种不同的翻译,如:物质、能量、生命力、气息等。

[6] 古语。

[7] 参见本书十七章,第三节;与二十八章《太极图说》。

不平地。 ⑩辱,通"黷",黑也。⑪建德若偷,刚健之德仿如怠惰样子。⑫渝,变化。 ⑬贷,施与。 ⑭冲气以为和,阴阳两气交合而成的一种均匀状态。 ⑮教父,施教之父,亦即施教之根本。

43. 天下之至柔,驰骋①天下之至坚。无有入无间,吾是以知无为之有益。不言之教,无为之益,天下希及之。

44. 名与身孰亲?身与货孰多②?,得与亡孰病?是故甚爱必大费,多藏必厚亡。知足不辱,知止不殆,可以长久。

45. 大成③若缺,其用不敝;大盈若冲④,其用不穷。大直若屈,大巧若拙,大辩若讷。躁⑤胜寒,静胜热,清静为天下正⑥。

46. 天下有道,却⑦走马以粪⑧,天下无道,戎马生于郊。罪莫大于可欲[1],祸莫大于不知足,咎莫大于欲得,故知足之足,常足矣。

47. 不出户,知天下;不窥牖,见天道。其出弥远,其知弥少。是以圣人不行而知,不见而名[2],不为而成。

48. 为学日益,为道日损,损之又损,以至于无为,无为而无不为。故取天下常以无事,及其有事[3],不足以取天下。

49. 圣人无常心,以百姓心为心。善者吾善之;不善者吾亦善之,德善矣[4]⑨。信者吾信之,不信者吾亦信之,德信矣。圣人在天下,歙歙焉[5]⑩,为天下浑其心,百姓皆注⑪其耳目[6],圣人皆孩之⑫。

50. 出生入死,生之徒⑬十有三,死之徒,十有三。人之生,动之死地者,亦十有三[7],夫何故?以其生生之厚⑭。盖闻善摄生者,陆行不遇兕虎,入军不避甲兵,兕无所投其角,虎无所措其爪,兵无所容其刃,夫何故?以其无死地。

51. 道生之,德畜之,物形之,势成之,是以万物莫不尊道而贵

---

[1] 此句不见于王弼本,但包括河上公与传奕本在内的许多版本,都有此句。

[2] "名"原指"姓名",但可和作理解用的"明"字通假。

[3] 河上公注解作将欲有事。

[4] 据传奕本,当以"得"字代"德"字,但事实上,古时此两字可通用。

[5] 王弼注解为圣人不主观。

[6] 王弼本无此数字,但傅奕本有。

[7] 《韩非子》解"十有三",不作"十分之三"解,而作:维生、致死,或由生致死时,所必依赖的四肢九窍,一共十三个。很少注家采用他的观点。参见《韩非子·解老》,《四部丛刊》本,卷六,八页上半;或 Liao 译,*Han Fei Tau*,Vol. 1,p. 196。

德。道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。故道生之，德畜之，长之，育之，亭之，毒之⑮，养之，覆之。生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德[1]。

52. 天下有始，以为天下母。既得其母，以知其子。既知其子，复守其母[2]，殁身不殆。塞其兑⑯，闭其门[3]，终身不勤⑰。开其兑，济其事，终身不救。见小曰明，守柔曰强。用其光，复归其明，无遗身殃，是谓习常⑱。

53. 使我介然有知[4]⑲，行于大道，唯施⑳是畏。大道甚夷，而民好径㉑，朝甚除㉒，田甚芜，仓甚虚，服文采，带利剑，厌㉓饮食，财货有余，是谓盗夸㉔，非道也哉[5]。

54. 善建者不拔，善抱者不脱，子孙祭祀不辍。修之于身，其德乃真。修之于家，其德乃余。修之于乡，其德乃长。修之于邦，其德乃丰。修之于天下，其德乃普。故以身观身，以家观家，以乡观乡，以邦观邦，以天下观天下[6]。吾何以知天下之然哉？以此。

55. 含德之厚，比于赤子，毒虫不螫，猛兽不据㉕，攫鸟㉖不搏，骨弱筋柔而握固，未知牝牡之合而全作㉗，精之至也。终日号而不嗄㉘，和之至也。知和曰常，知常曰明，益生曰祥㉙，心使气曰强。物壮则老，谓之不道，不道早已[7]。

56. 知者不言，言者不知。塞其兑，闭其门[8]，挫其锐，解其纷，

---

[1] 最后四句亦见于《老子》第十章，只是主语换为圣人，而非道。此四句的前两句也见于第二章，第三句在七十七章也重复出现过。

[2] 据《老子》最早的注本《韩非子·解老》，《四部丛刊》本，卷六，五页上半(Liao, p. 183)“母”意指“道”。

[3] 以上两行也见于《老子》第五十六章。

[4] 河上公解“介然”为大貌，但据《列子》第七篇，其意却是微小之意。参见杨伯峻《列子集释》，1958年，一三八页。

[5] “道”既作抽象名词用，也作具体名词用。

[6] “以身观身……”云云，王弼注“以天下百姓心，观天下之道也……”；河上公注“以修道之身，观不修道之身……”，魏源(1794—1856)的《老子本义》则云“以我之身，观人之身，彼此无异……”等等。

[7] 最后两句亦见于《老子》第三十章。马叙伦认为是错简，但文句重复不一定就是错简。因为古书通常由竹片或木简组成，每片约二十个字，要误增共十二个字的文句进去，也并非易事。《老子》并非系统俨然之作，因此重复的情况绝非偶一见之。

[8] 最后两句也见于《老子》第五十二章。

和其光，同其尘[1]，是谓玄同㉚。不可得而亲，不可得而疏，不可得而利；不可得而害，不可得而贵，不可得而贱，故为天下贵。

57. 以正治国，以奇用兵，以无事取天下，吾何以知其然哉？天下多忌讳，而民弥贫，民多利器，国家滋昏；人多伎巧㉛，奇物㉜滋起；法令滋章，盗贼多有。故圣人云："我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴。"

【编者评述】

自由放任的政府，即使孔子也同样憧憬[2]。

【译注】

①驰骋，驾驭。 ②多，重。 ③大成，极完备。 ④冲，虚。 ⑤躁，盲动。 ⑥正，君长。 ⑦却，屏退。 ⑧粪，耕田。 ⑨德善，得到善。德，同"得"。 ⑩歙歙焉，心无所主也。 ⑪注，专注。 ⑫孩之，使他们如婴孩般。 ⑬徒，类。 ⑭生生之厚，过分求生。 ⑮亭之毒之，亭，定也。毒，安也。亭之毒之即安之定之。 ⑯兑，口也，引申为凡有孔窍者皆可称之为兑。 ⑰勤，劳也。⑱习常，因袭常道。习，通"袭"。 ⑲介然有知，微有知识。 ⑳施，邪道。 ㉑径，小路。 ㉒朝甚除，宫室完美洁好。除，洁好也。 ㉓厌，饱足。 ㉔盗夸，大盗。 ㉕不据，不受爪牙之攫取。 ㉖攫鸟，用爪取物之猛鸟。 ㉗全作，生殖器举起。全，一作"朘"，婴儿生殖器。 ㉘嗄，哑也。 ㉙祥，指妖祥。 ㉚玄同，玄妙齐同。 ㉛伎巧，智巧也。 ㉜奇物，怪奇之事。

58. 其政闷闷①，其民鲀鲀②，其政察察，其民缺缺③。祸兮福所倚，福兮祸所伏。孰知其极。其无正④耶？正复为奇，善复为袄[3]，人之迷也，其日固久矣。是以圣人方而不割⑤，廉而不刿⑥，直而不肆，光而不耀⑦。

59. 治人事天，莫如啬⑧。夫惟啬，是谓早服⑨，早服谓之重积德，

---

[1] 最后四句也见于《老子》第四章。

[2] 参见《论语 · 卫灵公》四。

[3] 此三句文章不清。

重积德则无不克，无不克则莫知其极，莫知其极可以有国，有国之母[1]可以长久，是谓深根固柢、长生久视之道[2]。

60. 治大国，若烹小鲜⑩[3]。以道莅天下，其鬼不神。非其鬼不神。其神不伤人，非其神不伤人，圣人亦不伤之。夫两不相伤，故德交归焉。[4]

61. 大国者下流，天下之交，天下之牝⑪；牝常以静胜牡⑫，以静为下。故大国以下小国，则取小国；小国而下大国，则取大国。故或下以取，或下而取。大国不过欲兼畜人，小国不过欲入事人，夫两者各得所欲，故大者宜为下。

62. 道者万物之奥[5]⑬，善人之宝，不善人之所保，美言可以市尊[6]⑭，行可以加人。人之不善，何弃之有？故立天子，置三公[7]，虽有拱璧以先驷马，不如坐进此道。古之所以贵此道者何？不曰求以得⑮，有罪以免耶？故为天下贵。

63. 为无为，事无事、味无味，大小多少[8]，报怨以德。图难于其易，为大于其细。天下难事必作于易，天下大事必作于细。是以圣人终不为大，故能成其大[9]。夫轻诺必寡信，多易必多难；是以圣人犹难之，故终无难。

【编者评述】

如果是孔子[10]，就不能接受道家“以德报怨”之说[11]。

---

[1] 参见本书156注[2]。

[2] 意指恒久存在。

[3] 过度干扰，易致偾事。

[4] 《韩非子·解老》，谓德指人民。(《四部丛刊》本，卷六，六页上半；并参见 Liao, p. 187。)

[5] 原义为屋室之西南隅，用以藏宝之地。

[6] 此句的断句采用魏源的看法，他依据《淮南子》第十二与十八章，《四部备要》本，卷一二，一一页下半与卷一八，九页上半；以及傅奕本而来。Morgan 的译本 *Tao, The Great Luminant*, p. 123。此句被漏掉了。

[7] 太师、太傅、太保。

[8] “大小多少”意义不清楚，所以可容各种的解释。

[9] 重复《老子》第三十四章的文句。

[10] 参见《论语·宪问》三六。

[11] 《老子》第四十九章也有此训示。

【译注】

①闷闷，昏昧朴实。　②鲏鲏，即淳淳、淳厚之意。　③缺缺，贪求多诈。　④无正，没有一定的准则。　⑤方而不割，方正而不割伤万物。　⑥廉而不刿，锐利如刀而不伤人。　⑦光而不耀，光辉而不炫耀。　⑧啬，节俭、收敛。　⑨早服，早恢复。　⑩小鲜，小鱼。　⑪牝，雌也。　⑫牡，雄也。　⑬奥，庇荫之所。　⑭市尊，贩得尊荣。　⑮求以得，有求即可得到。

64. 其安易持，其未兆易谋，其脆易泮①，其微易散。为之于未有，治之于未乱。合抱之木，生于毫末；九层之台，起于累土②；千里〔1〕之行，始于足下。为者败之，执者失之。是以圣人无为，故无败；无执，故无失。民之从事，常于几成而败之；慎终如始，则无败事。是以圣人欲不欲〔2〕，不贵难得之货〔3〕。学不学〔4〕，复众人之所过。以辅万物之自然，而不敢为。

65. 古之善为道者，非以明民，将以愚之。民之难治，以其智多。故以智治国，国之贼；不以智治国，国之福。知此两者，亦稽式③，能知稽式，是谓玄德。玄德深矣，远矣。与物反矣，乃至于大顺④。

66. 江海之所以能为百谷王⑤，以其善下之，故能为百谷王。是以欲上民，必以其言下之，欲先民，必以其身后之。是以圣人处上而民不重，处前而民不害。是以天下乐推而不厌。以其不争，故天下莫能与之争〔5〕。

67. 天下皆谓我："道大〔6〕似不肖〔7〕。"夫唯大，故似不肖。若肖，久矣；其细也夫。我有三宝，持而保之：一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。夫慈，故能勇；俭，故能广；不敢为天下先，故能成器长⑥。

---

〔1〕 一里约三分之一哩。

〔2〕 河上公解"欲不欲"，认为是圣人欲众人之所不欲。

〔3〕 此句重复《老子》第三章之文句。

〔4〕 "学不学"，王弼认为此是指圣人以不学而学；河上公则以为圣人学众人之所不能学。

〔5〕 此句重复《老子》第二十二章。

〔6〕 由第二句，可清楚地看出第一句不当在"大"字下断句，也不当如某些译本所作的，将它译成"greatly"。

〔7〕 "不肖"可有各种不同的解释：不贵重、仿若愚钝、不可言说、无从分别等。

今舍慈且⑦勇，舍俭且广，舍后且先，死矣。夫慈，以战则胜，以守则固；天将救之，以慈卫之。

68. 善为士⑧，不武[1]。善战者，不怒。善胜敌者，不争。善用人者，为之下。是谓不争之德，是谓用人之力，是谓配天古之极[2]。

69. 用兵有言：吾不敢为主⑨而为客⑩，不敢进寸而退尺。是谓行无行⑪，攘无臂⑫，扔无敌⑬，执无兵。祸莫大于轻敌，轻敌，几丧吾宝[3]。故抗兵相加⑭，哀者胜矣[4]。

70. 吾言甚易知，甚易行；天下莫能知，莫能行。言有宗，事有君⑮；夫唯无知，是以不我知也。知我者希，则⑯我贵矣。是以圣人，被褐怀玉。

71. 知不知，上矣[5]；不知知，病矣。夫唯病病⑰，是以不病，圣人之不病也，以其病病，是以不病。

【编者评述】

与孔子所说相似："知之为知之，不知为不知。[6]"

【译注】

①泮，裂断。 ②累土，一篑之土。 ③稽式，法式也。 ④大顺，指顺应自然之道。 ⑤百谷王，百川之王。百谷，百川也。 ⑥成器长，成为世界的首长。马王堆甲本及《韩非子·解老》中"成器长"作"成事长"。⑦且，取。 ⑧士，指将帅。 ⑨为主，指进犯。 ⑩为客，指采取守势。⑪行无行，虽有阵势，但像没有阵势可行。 ⑫攘无臂，虽然要奋臂而出，却像没有臂膀可举。 ⑬扔无敌，虽然面临敌人，却像没有敌人可赴。⑭抗兵相加，两军相抗，力量相当。加，当也。 ⑮君，主也，依据也。⑯则，效法。 ⑰病病，将病视为病看待。上一病字作动词用。

---

[1] 不武，王弼注谓不用武力迫人。

[2] 多数注家都同意"古"字是衍文。

[3] 我们不能确定此处所说的"宝"，是否即为《老子》第六十七章所说之"三宝"。如据河上公注，则此处的意思并非是"将丧吾宝"，而是"将丧吾身"。

[4] 据王弼注，"哀"不是悲伤，而是慈悲之意。

[5] 河上公的注解：知"道"而不自以为知"道"，最佳。

[6] 《论语·为政》一七。

72. 民不畏威[1],则大威至矣。无狎①其所居,无厌②其所生。夫唯不厌,是以不厌③。是以圣人自知不自见④,自爱不自贵,故去彼取此。

73. 勇于敢则杀,勇于不敢则活。此两者或利或害,天之所恶,孰知其故?是以圣人犹难之。天之道不争而善胜,不言而善应,不召而自来。繟然⑤而善谋;天网恢恢⑥,疏而不失。

【编者评述】

天网的比喻加强了中国人报应的信仰,而且成为民间道教善书如《太上感应篇》等的基础。

【译注】

①狎,同"狭",狭迫之意。 ②厌,压迫。 ③夫唯不厌,是以不厌,只有你不压迫他们,他们才不会遭受到迫害。两个"厌"字皆作"压"解。④不自见,不自我夸耀。见,音现。 ⑤繟然,宽缓状。 ⑥恢恢,宽广。

74. 民不畏死,奈何以死惧之。若使人常畏死,而为奇①者吾得执而杀之,孰敢?常有司杀者杀;而代司杀者杀,是代大匠斲②。夫代大匠斲,希有不伤其手矣。

75. 民之饥,以其上食税之多也,是以饥;民之难治,以其上之有为也,是以难治;民之轻死,以其上求生之厚也,是以轻死。夫唯无以生为③者,是贤④于贵生。

76. 人之生也柔弱,其死也坚强。草木之生也柔脆,其死也枯槁。故坚强者死之徒⑤,柔弱者生之徒。是以兵强则不胜,木强则兵。强大处下,柔弱处上。

77. 天之道,其犹张弓与?高者抑之,下者举之,有余者损之,不足者补之。天之道,损有余而补不足;人之道则不然,损不足以奉有余。孰能有余以奉天下?唯有道者。是以圣人为而不恃[2],功成而不处[3],其不欲见贤⑥。

---

[1] 据焦竑的说法,"威"常通作威力,此处则当作"畏"解;据河上公注,它是"害"的意思。

[2] 此句也见于《老子》第二、十、五十一诸章。

[3] 除一字有出入外,此句重复《老子》第二章的文句。

78. 天下莫柔弱于水，而攻坚强者，莫之能胜。以其无以易之也。故柔之胜刚，弱之胜强。天下莫不知，莫能行。是以圣人云：受国之垢，是谓社稷主；受国之不祥，是谓天下王。正言若反。

79. 和大怨必有余怨，安可以为善？是以圣人执左契⑦，而不责于人。有德司契，无德司彻⑧。天道无亲，常与善人[1]。

80. 小国寡民，使有什伯之器[2]⑨而不用，使民重死而不远徙，虽有舟车无所乘之，虽有甲兵无所陈之，使民复结绳而用之。甘其食，美其服，安其居，乐其俗。邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死不相往来。

81. 信言不美，美言不信。善者不辩，辩者不善。知者不博，博者不知。圣人不积，既以为人，己愈有。既以与人，己愈多。天之道，利而不害。圣人之道，为而不争。

【译注】

①为奇，诡异乱群之行。 ②斲，砍。 ③无以生为，不过度讲究谋生之道。 ④贤，胜过。 ⑤徒，类。 ⑥不欲见贤，不想显露自己的聪明才智。 ⑦左契，当作存根用的左边契约。 ⑧司彻，掌管税收。 ⑨什伯之器，众多的民用器物。

---

〔1〕 古代流行的俗谚。

〔2〕 据俞樾的《诸子平议》，第八章，1898年，卷八，二二页，“什伯”也意指兵器。

第八章　庄子的神秘之道

庄子(公元前399—前295)对中国人永远不失吸引力,他带领读者到梦想不到的国境中。影子、骨骸以及北风的对话,使读者大为受用;他见解的新颖、视野的广阔也使读者大感兴奋。他似乎超越于俗世之上,却又深入于人伦日用之中;他寂静无为,但也认为生命仿如飞马奔驰。他冥契了大道,但同时也尾随理性,视它为引导之光。

这些都是他自然概念的直接产物。对他而言,自然不仅是天机自发,而且是永远流动,不断变迁。大化运行下,一切的事物与议论皆趋于平等,浑融为一。真人使这合一的状态成为他永恒的安宅,因此,他可以与天地为"友",而不会强以人为的方式去干扰它。他的目标是精神的绝对解脱与宁静,但人只有认识了自己本性的能力与限制,善加调适,并使之与宇宙的变化流行相协和后,才可能达得到。他断绝了所有的私欲,不管是荣誉、财富、偏见或主观,都一概摒弃。当透过自然之光,虚室生白后,他悠游于"大知"与"玄德"之境域上,也因此才有了自由。就如在《庄子》一书里,他对于自己的描述:"独与天地精神往来,而不傲倪于万物。不谴是非,以与世俗处……上与造物者游,而下与外死生、无终始者为友。其于本也,宏大而辟,深闳而肆;其于宗也,可谓稠适而上遂矣!虽然,其应于化而解于物也,其理不竭,其来不蜕;芒乎昧乎,未之尽者。"〔1〕

颇堪玩味的是,以上所述与对老子的评论分开〔2〕。虽然一般往往将老子、庄子合称为老庄,但这种习惯却是迟至5世纪时才开始的〔3〕。显然,就像孟子不只是重述孔子的学说,他有提出新的成分;庄子同样地也

---

〔1〕《南华真经·天下》,卷一〇,三七页上半至三八页上半。并请参照 Giles 译,*Chuang Tzu*,1961 ed.,pp. 318~321。

〔2〕参见本书138页注〔2〕。

〔3〕范晔(公元398—445)的《后汉书》,百衲本,卷九〇上,一页上半。

是跨越了老子的思想。老子仍然强调荣辱、强弱等等的区别,也主张柔弱之德,庄子却一体等同视之。老子意在改革,庄子却宁愿“游方之外”。他的“德”之概念以及“道”之概念,也都是内在于万物的本性,却有了进一步的发展,陈述得也更为清晰。他也很强调人当顺从本性,善加调养,而且要与物谐和。因此,对个体显然是越发重视,这种倾向最后终于导致新道家思想里,对于事物的个别本性之极度重视。在他的第一位,也是最好的一位注释者郭象(死于公元312年)的思想里,尤其显著。尤有甚者,庄子认为生命与实在总是变动不居,永不暂歇,这种自我转化的观念在其思想居有核心的地位,如以之和赫拉克立特(Heraclitus)以及黑格尔相比,当会有所启发,而且颇饶助益。在中国哲学里,此种将变化视作生命终极之安宅的观念,确实是种新的论调。

在庄子思想里,儒家与道家的差距也愈形显著,儒者主张人要充分发展人的本性、实践人的天命及参赞天地之化育。庄子则认为人当调养本性、回返天命以观享造化。儒者希望透过教育,来转化群众;庄子则留给万物,让其自行转化。与儒家的这些歧异,当然使得庄子更具有道家的风格。因此,将老子与庄子紧密联结在一起,固然有误,但我们也应该牢记在心:庄子确实将道家思想带到了一新的高峰。

儒者对于庄子的批评是全面的。荀子说他“蔽于天而不知人”[1];司马迁,有名的史家,也是第一个记载庄子生平的人,总论他的著作的特色为“皆空语无事实……其言洸洋自恣以适己,故自王公大人不能器之”[2]。理学领导人物朱熹也抱怨道:“老子犹要做事在,庄子都不要做了。又却说道他会做,只是不肯做。”[3]事实显示,由于他受到中国许多思想家的激烈排斥,所以从5世纪后,就再也没有任何杰出的学者出来为之宣扬学风。

可是,这并不意味着他毫无影响。恰好相反,他对佛教的冲击,尤其是对于禅宗的影响,即非常巨大。他也是中国山水画与诗歌创作灵感的一个主要源泉。身为道家之一分子,他的哲学对古代与中古儒家之转化为新儒家,大有扶持之功,朱熹自己的哲学思想即属于新儒家。此外,他

---

[1] 《荀子·解蔽》,《四部丛刊》本,卷一五,五页下半,并请参照 Dubs 译,*Works of Hsüntze*, p. 264。

[2] 《史记》百衲本,卷六三,五页上半。

[3] 《朱子语类》,1880年,卷一二五,四页上半。

反抗传统主义以及习俗的标准、他诗意的神秘主义、他精巧的个人主义、他对于人性的洞见，以及他对于万物的辽阔视野等，都是中国人取之不尽、用之不竭的灵感泉源。

我们对他所知不甚了了，根据司马迁的叙述，他的名字叫做周，曾一度作过小官，有人提议他去作丞相，但为了自由，他拒绝了。他的生卒年代不甚确定，大约是在公元前 399 年至公元前 295 年之间。他与孟子同时，但两者却互不相知，很可能是因为地理阻隔的缘故。

以下的选文包含《庄子》一书中的第二篇与第六篇全部，前者可看出他的哲学，后者则表达了他的人生态度。

《庄子》[1]

一、《齐物论》

南郭子綦隐机①而坐，仰天而嘘②，荅焉似丧其耦③。颜成子游立侍乎前，曰："何居④乎？形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？今之隐机者，非昔之隐机者也。"

【编者评述】

《庄子》一书是意象的大宝库，"槁木死灰"已成为中国文学与哲学中常见的成语，它显示了持续不断的探索：人是否为神灵？心是否当惺惺？

【译注】

①隐机，凭靠木几。 ②嘘，本书英译本解作：叹。 ③荅焉似丧其耦，茫然相忘，仿若其精神业已远离其人。 ④何居，何故。

---

〔1〕《庄子》，又名《南华真经》，共三十三篇，大多数的学者都认为前七篇，也就是所谓的"内篇"，乃庄子手著。其他的十五篇"外篇"与十一篇"杂篇"，虽其间有些章句可能是出自庄子之手，但大体是他的门生或后人所著，英译本参见书目。

子綦曰："偃，不亦善乎，而①问之也！今者吾丧我，汝知之乎？汝闻人籁而未闻地籁；汝闻地籁而未闻天籁夫！"

子游曰："敢问其方。"

子綦曰："夫大块噫气②，其名为风。是唯无作，作则万窍怒呺③。而独不闻之翏翏④乎？山林之畏佳〔1〕，大木百围之窍穴，似鼻，似口，似耳，似枅⑤，似圈⑥，似臼，似洼者⑦，似污者⑧，激者，謞者⑨，叱者⑩，吸者⑪，叫者，譹者，宎者⑫，咬者⑬。前者唱于而随者唱喁。泠风⑭则小和，飘风⑮则大和，厉风济⑯则众窍为虚。而独不见之调调，之刁刁乎⑰？"

子游曰："地籁则众窍是已，人籁则比竹⑱是已。敢问天籁。"

子綦曰："夫吹万不同⑲，而使其自己也⑳，咸其自取，怒者其谁邪！"

大知闲闲〔2〕〔3〕，小知间间〔4〕；大言炎炎㉑，小言詹詹㉒。其寐也魂交㉓，其觉也形开㉔，与接为搆㉕，日以心斗。缦者㉖，窖者㉗，密者㉘。小恐惴惴㉙，大恐缦缦㉚。其发若机栝㉛，其司㉜是非之谓也；其留如诅盟㉝，其守胜㉞之谓也；其杀㉟若秋冬，以言其日消也㊱；其溺之所为之，不可使复之也；其厌也如缄㊲，以言其老洫也㊳；近死之心，莫使复阳也㊴。喜怒哀乐，虑叹变慹㊵，姚佚启态㊶；乐出虚㊷，蒸成菌㊸。日夜相代乎前，而莫知其所萌。已乎！已乎！旦暮得此，其所由以生乎〔5〕！

非彼㊹无我，非我无所取㊺。是亦近矣，而不知所为使。若有真宰，而特不得其眹㊻。

【编者评述】

此句对中国思想的影响极为深远，也强化了不可知论的悠久传统。虽然后来庄子提到造化者之名，但以下我们将会说明：这并非意指引导宇宙运行的上帝。

---

〔1〕 此处的读法，采用王先谦《庄子集解》的观点。（译按：王注云"即崐崔，犹崔巍"。）

〔2〕 陆长庚（1566年在世）《南华真经副墨》注解。（译按：陆注云"从容暇豫之意"。）

〔3〕 据章炳麟（章太炎，1868—1936）的《齐物论释》，应当解作：广博之貌，同时兼知。

〔4〕 章氏释闲闲为褊狭。

〔5〕 此处何意，注家的观点纷纭不定。一般的倾向是解作：自我乃这些心理状态发生的根源。

Demiéville 认为《庄子》书中有关造化者存在的问题，并非要否定她的存在，而是以一种特殊的方式，暗示出具有强烈宗教意义的原理[1]。然而，庄子自然主义的色彩极为强烈，因此除非 Demiéville 所说的原理是指自然，他的说法才可能无误。任何的人格神，或任何可以引导事物运行者，都会与庄子哲学相龃龉。

【译注】

①而，尔也。　②大块噫气，本书英译本解作：宇宙吐气。　③呺，号也。　④翏翏，长风声。　⑤枅，柱上方木。　⑥圈，杯圈。　⑦洼者，深也。　⑧污者，小池。　⑨滈，如箭去声。　⑩叱，出而声粗。　⑪吸，入而声细。　⑫宎，风吹深谷之呼啸声。　⑬咬，哀切声。　⑭泠风，小风。⑮飘风，强风。　⑯厉风济，烈风止。　⑰调调，之刁刁乎，指草木动摇貌。　⑱比竹，排箫。　⑲吹万不同，风吹的声音千殊万别。　⑳使其自己也，依照自己的方式产生。　㉑炎炎，即淡淡。　㉒詹詹，细碎。㉓魂交，精神交错纷乱。　㉔形开，形体活动不宁。　㉕与接为构，接触外界，纠缠不清。　㉖缦者，迟缓。　㉗窖者，阴深。　㉘密者，思虑谨密。　㉙惴惴，忧虑貌。　㉚缦缦，迷茫落魄。　㉛机栝，飞箭。　㉜司，仲裁。　㉝其留如诅盟，心意深藏，如诅过誓一般。　㉞守胜，守候必胜之有利时机。　㉟杀，衰杀。　㊱日消，日渐凋落。　㊲其厌也如缄，其心灵闭锢，如同受缄滕束缚。　㊳老洫，老朽枯竭。　㊴复阳，恢复阳气生机。　㊵变慹，反复、畏惧。　㊶姚佚启态，轻佻浮躁、举止过当、开放沉沦、淫荡不返。　㊷乐出虚，乐声从虚空中发。　㊸蒸成菌，菌类由地气中生。　㊹彼，本书英译本解作：上述的诸种情感。　㊺无所取，本书英译本解作：无法经验到它们。　㊻眹，征兆。

可行已信①；而不见其形，有情②而无形[2]。百骸、九窍，六藏，赅而存焉，吾谁与为亲？汝皆说之乎？其有私焉③？如是皆有为臣

[1] "Enigmes taoïstes," Kaizuka Shigeki, ed., *Silver Jubilee Volume of Zinbun-Kagaku-Kenkyusyo*, pp. 54 ~ 60。

[2] 我们不能确定此处的叙述是指情绪？真宰？或是道？《庄子 · 大宗师》，《南华真经》卷三，一〇页上半(Giles 译，*Chuang Tzu*, 1961 ed., p. 76)，说道："道有情有信，无为无形。"参见 Fung 译，*Chuang Tzu*, p. 117。

妾乎？其臣妾不足以相治乎？其递相为君臣乎？其有真君存焉[1]！

如求得其情与不得，无益损乎其真。一受其成形，不化④以待尽。与物相刃相靡⑤，其行进如驰，而莫之能止，不亦悲乎！终身役役而不见其成功，苶然⑥疲役而不知其所归，可不哀邪！人谓之不死，奚益！其形化，其心与之然，可不谓大哀乎？人之生也，固若是芒⑦乎？其我独芒，而人亦有不芒者乎？

夫随其成心⑧而师之，谁独且无师乎？奚必知代⑨而心自取者有之？愚者与有焉。未成乎心而有是非，是今日适越而昔至也[2]。是以无有为有。无有为有，虽有神禹，且不能知，吾独且奈何哉！

夫言非吹也⑩，言者有言，其所言者特未定也。果有言邪？其未尝有言邪？其以为异于鷇音⑪，亦有辩乎⑫，其无辩乎？

道恶乎隐⑬而有真伪？言恶乎隐而有是非？道恶乎往而不存？言恶乎存而不可？道隐于小成⑭，言隐于荣华⑮。故有儒墨之是非，以是其所非，而非其所是。欲是其所非，而非其所是，则莫若以明⑯。

物无非彼，物无非是。自彼则不见，自是则知之。故曰彼出于是，是亦因彼。彼是方生之说也[3]，虽然，方生方死[4]，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非⑰，因非因是。是以圣人不由，而照之于天⑱，亦因是也⑲。

是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且无彼是乎哉？彼是莫得其偶[5]，谓之道枢⑳。枢始得其环中㉑，以应无穷。是亦一无穷，非亦一无穷也。故曰莫若以明。

---

[1] 有些注家将此句变为问句，实在没有理由。但此处的"真君"是否为上文所说的"真宰"，或是自我，则不能确定。

[2] 惠施的诡辩之一，参见本书第十章，一，第7条。

[3] 据钱穆《庄子纂笺》，1951年，"方生"意指同时成立，共生并起，因果同在。此观念也就意味着彼是相涵，并立而生。然而，此处的着重点乃在前后因果，而非并立而生。

[4] 同样的说法也见于惠施（公元前380—前305）的诡辩。参见本书第十章，一，《庄子·天下》第4条。

[5] 郭象注谓彼与此不互相对立。他的《庄子注》，是所有注释中最重要的一本。但郭象的注释与其说是对原典的注解，不如说是自成一家的哲学体系的著作。关于他的哲学。参见本书第十九章，六，郭象《庄子注》。

【编者评述】

事物不仅相对，且为同一，因为相对的总是相生相涵，彼此玄同，因此也同是有限的系列。在某些方面，庄子出乎人意料之外地，与黑格尔、龙树（约公元100—200）[1]竟极为相似。但应该迅速澄清的是，黑格尔的辩证法与龙树的相对性理论，比起庄子的对立之统一，更富于概念思辨。

【译注】

①可行已信，本书英译本解作：可从作用上得到证实。　②情，实也。③私，偏好。　④不化，本书英译本解作：不得不作用。"化"原作"亡"，据刘师培说改。　⑤相刃相靡，本书英译本解作：互相摩擦或彼此和谐。⑥苶然，疲病状。　⑦芒，茫昧。　⑧成心，成见之心。　⑨知代，本书英译本解作：知日夜之相代。　⑩言非吹也，语言不是气息吹动。　⑪鷇音，雏鸡之声。　⑫辩，同"辨"，别也。　⑬隐，隐蔽。　⑭小成，本书英译本解作：琐碎之成见。　⑮荣华，华丽的叙述。　⑯明，本书英译本解作：自然之光。　⑰因是因非，因为有"是"，所以有"非"。本书英译本解"因"为原因之因，底下同此。　⑱天，自然也。　⑲因，本书英译本解作：此"因"为"原因"。　⑳道枢，道之枢轴。　㉑枢始得其环中，本书英译本解作：枢占据了环之中以后。

以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也；以马喻马之非马，不若以非马喻马之非马也[2]。天地一指也，万物一马也。可乎可，不可乎不可。道行之而成[3]，物谓之而然。恶乎然？然于然。恶乎不然？不然于不然。物固有所然，物固有所可。无物不然，无物不可。故为是举莛与楹①，厉②与西施，恢恑憰怪③，道通为一。其分也，成也；其成也，毁也。凡物无成与毁，复通为一。

唯达者知通为一，为是不用而寓诸庸④；庸也者，用也；用也者，

〔1〕 参见本书第二十二章，《二谛章》的评述。

〔2〕 很明显地是批判公孙龙（生于约公元前380年），参见本书第十章，二，公孙龙子，（一）《白马论》。

〔3〕 据王先谦的注解，此处的"道"字，不是形上之道（Tao），而是道路之意。

通也;通也者,得也⑤;适得而几矣⑥,因是已⑦[1]。已[2]而不知其然⑧,谓之道。

劳神明为一,而不知其同也,谓之朝三。何谓朝三?狙公赋芧⑨曰:"朝三而暮四。"众狙皆怒。曰:"然则朝四而暮三。"众狙皆悦。名实未亏而喜怒为用,亦因是也。是以圣人和之以是非而休乎天钧⑩,是之谓两行⑪。

【编者评述】

两行的思想,可以说是中国所有哲学派别共有的核心观念。在《中庸》里我们已读过:道并行而不悖[3],虽然它所说的是天体的运行,但中国人却认为一般生活也当如此。《易经》里也说"天下殊途而同归"[4]。这种理论造成的结果是:多数的中国人都信奉儒、释、道三教,而且常任事物各行其是。

【译注】

①莛与楹,草茎与木柱。 ②厉,本书英译本解作:丑妇。 ③恢恑憰怪,恢弘、诡异、诈谲、怪奇。 ④为是不用而寓诸庸,不使用自己的判断,而寄寓于一般共同的原理。 ⑤得也,自得也。 ⑥适得而几矣,适然自得,则几近于道。 ⑦因是已,因,任也,任天之谓。 ⑧已而不知其然,已而,既通为一,不知其然,未曾有心也。 ⑨赋芧,给栗子。赋,付与也。 ⑩天钧,自然的均衡, ⑪两行,本书英译本解作:同时遵循两种途径。

古之人,其知有所至矣。恶乎至?有以为未始有物者,至矣,尽矣,不可以加矣。其次,以为有物矣,而未始有封也①。其次,以为有封焉,而未始有是非也。是非之彰也,道之所以亏也。道之所以亏,爱之所以成。果且有成与亏乎哉?果且无成与亏乎哉?有成与亏,故昭氏[5]之鼓琴也;无成与亏,故昭氏之不鼓琴也[6]。昭文之鼓

---

[1] 其他的注解:(1)因他依于此(亦即道),(2)他止于此处。

[2] 另解:他已停止。

[3] 《中庸》第三十章。

[4] 《系辞》下,第五章。参见 Legge 译,*Yi King*,p. 389。

[5] 身世不详。

[6] 郭象注:"声不可胜举也。"

琴也，师旷〔1〕之枝策也②，惠子〔2〕之据梧也③〔3〕，三子之知几乎，皆其盛者也，故载之末年④。唯其好之也，以异于彼⑤；其好之也，欲以明之⑥。彼非所明而明之⑦，故以坚白之昧终⑧。而其子又以文之纶终⑨，终身无成。若是而可谓成乎？虽我亦成矣。若是而不可谓成乎？物与我无成也。是故滑疑之耀，圣人之所图也⑩。为是不用而寓诸庸，此之谓以明。

今且有言于此，不知其与是类乎？其与是不类乎？类与不类，相与为类，则与彼无以异矣。虽然，请尝言之。有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者。有有也者，有无也者，有未始有无也者，有未始有夫未始有无也者。俄而有无矣，而未知有无之果孰有孰无也。今我则已有谓矣，而未知吾所谓之其果有谓乎，其果无谓乎？

天下莫大于秋豪之末，而大山为小〔4〕；莫寿于殇子，而彭祖为夭。天地与我并生，而万物与我为一。既已为一矣，且得有言乎？既已谓之一矣，且得无言乎？一与言为二，二与一为三。自此以往，巧历⑪不能得，而况其凡乎⑫！故自无适有⑬以至于三，而况自有适有乎！无适焉⑭，因是已〔5〕。

【编者评述】

道家的理想是要与天地并生，与万物为一。这显然不是种否定生命的哲学，人不但不该弃绝世界，而且还当加以扩充，直至包含全体宇宙。

【译注】

①封，界限。　②枝策，举杖击节。　③据梧，依靠梧桐树（辩论）。④载之末年，从事其技，以至终身。载，事也。　⑤以异于彼，异于众人。⑥其好之也，欲以明之，以他们个人之偏好，晓谕他人。　⑦彼非所明而

〔1〕 古代乐师，甚知音律。

〔2〕 惠施，参见本书第十章，一，惠施与辩者。

〔3〕《庄子·德充符》，《南华真经》，卷二，四四页上半，Giles，pp. 69～70。此处庄子提到惠施的议论学说。

〔4〕 此类似惠施的第三条诡辩，参见本书第十章，一，惠施与辩者。

〔5〕 一解作：且止于此。（译按：本书英译本解作“让事物顺其途径自行”。）

明之，不是众人非了解不可的，强要他们了解。 ⑧以坚白之昧终，终其一身，讨论隐晦之坚白学说。 ⑨其子又以文之纶终，昭文儿子又从事于昭文之遗绪，终其一生。 ⑩滑疑之耀，圣人之所图也：迷乱人心之眩耀，是圣人试图摒除的。 ⑪巧历，巧于计算之人。 ⑫凡，凡夫。 ⑬自无适有，从无到有。 ⑭无适焉，不要再继续下去了。

夫道未始有封，言未始有常，为是而有畛也①，请言其畛：有左有右，有伦有义②，有分有辩，有竞有争，此之谓八德。六合之外，圣人存而不论；六合之内，圣人论而不议。春秋经世先王之志③，圣人议而不辩。故分也者，有不分也；辩也者，有不辩也。曰：何也？圣人怀之④，众人辩之以相示也。故曰辩也者，有不见也。

夫大道不称，大辩不言，大仁不仁〔1〕，大廉不嗛⑤，大勇不忮⑥。道昭而不道，言辩而不及，仁常而不成⑦〔2〕，廉清而不信⑧，勇忮而不成。五者园而几向方矣⑨。故知止其所不知，至矣。孰知不言之辩，不道之道？若有能知，此之谓天府⑩。注焉而不满，酌焉而不竭，而不知其所由来，此之谓葆光⑪〔3〕。

故⑫昔者尧问于舜曰："我欲伐宗、脍、胥敖，南面而不释然⑬。其故何也？"舜曰："夫三子者⑭，犹存乎蓬艾之间⑮。若⑯不释然，何哉？昔者十日并出，万物皆照，而况德之进⑰乎日者乎！"

啮缺问乎王倪〔4〕曰："子知物之所同是⑱乎？"

曰："吾恶乎知之！"

"子知子之所不知邪？"

曰："吾恶乎知之！"

"然则物无知邪？"

曰："吾恶乎知之！虽然，尝试言之。庸讵⑲知吾所谓知之非不知邪？庸讵知吾所谓不知之非知邪？且吾尝试问乎汝：民湿寝则腰疾偏死⑳，鳝㉑然乎哉？木处则惴栗恂惧㉒，猿猴然乎哉？三者孰知正

〔1〕此处意味着仁人绝不虚伪造作，亦不偏党。参见本书第七章，《老子》第五章处的评述。"仁"字通常带有爱、慈、温情、真性情等意。采广义用法，则是总德的名称。

〔2〕采郭象注。

〔3〕此语文意不清，汪家各有主观解释。

〔4〕尧时贤人，啮缺之师。

处？民食刍豢㉓，麋鹿食荐㉔，蝍蛆甘带㉕，鸱鸦嗜鼠，四者孰知正味？猿猵狙以为雌㉖，麋与鹿交，鳅与鱼游。毛嫱[1]丽姬[2]，人之所美也；鱼见之深入，鸟见之高飞，麋鹿见之决骤㉗。四者孰知天下之正色哉？自我观之，仁义之端，是非之涂，樊然殽乱㉘，吾恶能知其辨！"

【编者评述】

庄子的怀疑精神，对中国源远流长的怀疑主义传统，实质的影响相当大。

【译注】

①为是而有畛也，因此而有明显的界限。　②有伦有义，本书英译本解作：议论与理论。　③春秋经世先王之志，关于历史事件的编年以及古圣王的载录。　④怀之，怀抱在其心。　⑤大廉不嗛，大廉不谦逊。⑥大勇不忮，大勇不伤害。　⑦仁常而不成，对某人某物特别亲昵，持久不变的仁德，无法周延。成，一本作"周"。　⑧廉清而不信，廉若太显，即不真实。　⑨五者园而几向方矣，五者本浑然圆通，今滞于迹而近于方。⑩天府，天然之府库。　⑪葆光，若有若无之光。　⑫故，夫也。　⑬南面而不释然，我虽已南面而王，但对他们心理却不能释然。　⑭三子，指三国国君。　⑮存乎蓬艾之间，生存于蓬蒿艾草之间。　⑯若，你。⑰进，超过。　⑱物之所同是，事物所同是的道理。　⑲庸讵，安知。⑳偏死，本书英译本解作：干枯而死。一云：半身不遂。　㉑啗，泥鳅。㉒恂惧，惊惧。　㉓刍豢，蔬菜与肉类。　㉔荐，嫩草。　㉕蝍蛆甘带，蜈蚣喜欢吃蛇。带，小蛇。　㉖猿猵狙以为雌，猵狙以猿为雌。猵狙，似猿而狗头，传说喜与雌猿交合。　㉗决骤，疾速奔驰。　㉘樊然殽乱，纷然混乱。

啮缺曰："子不知利害，则至人固不知利害乎？"

王倪曰："至人神矣！大泽焚而不能热，河汉沍①而不能寒，疾雷破山飘风振海而不能惊。若然者，乘云气，骑日月，而游乎四海之外。死生无变于已，而况利害之端乎！"

---

[1] 越王嬖妾，越国亡于公元前334年。

[2] 晋献公（公元前676—前651年在位）之宠嫔。

瞿鹊子问乎长梧子[1]曰："吾闻诸夫子②：'圣人不从事于务，不就利，不违害，不喜求，不缘道③；无谓有谓④，有谓无谓⑤，而游乎尘垢之外。'夫子以为孟浪⑥之言，而我以为妙道之行也。吾子以为奚若？"

长梧子曰："是黄帝之所听荧也⑦，而丘也何足以知之！且汝亦大早计，见卵而求时夜⑧，见弹而求鸮炙⑨。予尝为女妄言之，女以妄听之奚⑩？

【编者评述】

颇饶趣味地，庄子认为最有智慧的人，并不是儒者所推崇的尧舜，而是上古洪荒时期的黄帝。固然古代诸子百家往往尽其可能地竞往远古追溯，寻求其心目中的英雄人物，但如说庄子也是往上古追寻，未免大误。他一点都不想尾随任何当今的传统，他正如老子，两人都不特别尊崇任何的古代圣王。

【译注】

①冱，冰冻。 ②夫子，指孔子。 ③不缘道，不蓄意拘泥于道。 ④无谓有谓，无言如同有言。 ⑤有谓无谓，有言如同无言。 ⑥孟浪，粗燥不均。 ⑦听荧，疑惑。 ⑧时夜，即司夜，鸡也。 ⑨鸮炙，烤鸮。 ⑩奚，如何。

旁日月，挟宇宙，为其吻合①，置其滑涽②，以隶相尊③。众人役役，圣人愚芚，参万岁而一成纯④。万物尽然，而以是相蕴⑤。

予恶乎知说生之非惑邪！予恶乎知恶死之非弱丧⑥而不知归者邪！丽之姬，艾封人之子也。晋国之始得之也，涕泣沾襟；及其至于王所，与王同筐床，食刍豢，而后悔其泣也。予恶乎知夫死者不悔其始之蕲生乎！

梦饮酒者，旦而哭泣；梦哭泣者，旦而田猎。方其梦也，不知其梦也。梦之中又占其梦焉，觉而后知其梦也。且有大觉而后知此其大梦也，而愚者自以为觉，窃窃然⑦知之。君乎，牧乎，固哉⑧！丘也与

---

[1] 这些人物的身世不能确定，他们极可能是虚构的，庄子丰富想象力下的产物。俞樾在《诸子平议》第十七章（1899，卷17，6页下半）里，论道："夫子"一词是孔子的尊衔，所以问者当为孔子的门生。但也未必如此，因为庄子常假借历史人物或想象中的人物之口，表达己意。

女，皆梦也；予谓女梦，亦梦也。是其言也，其名为吊诡⑨。万世之后而一遇大圣，知其解者，是旦暮遇之也。

既使我与若辩矣，若胜我，我不若胜，若果是也，我果非也邪？我胜若，若不吾胜，我果是也，而果非也邪？其或是也，其或非也邪？其俱是也，其俱非也邪？我与若不能相知也，则人固受黮暗⑩，吾谁使正之？使同乎若者正之？既与若同矣，恶能正之！使同乎我者正之？既同乎我矣，恶能正之！使异乎我与若者正之？既异乎我与若矣，恶能正之！使同乎我与若者正之？既同乎我与若矣，恶能正之！然则我与若与人俱不能相知也，而待彼也邪？化声⑪之相待，若其不相待，和之以天倪⑫〔1〕，因之以曼衍⑬，所以穷年也〔2〕。

何谓和之以天倪？曰："是不是，然不然。是若果是也，则是之异乎不是也亦无辩；然若果然也，则然之异乎不然也亦无辩。忘年忘义⑭，振于无竟⑮，故寓诸无竟。"

罔两⑯问景⑰曰："曩子行，今子止；曩子坐，今子起；何其无特操⑱与？"

景曰："吾有待而然者邪？吾所待又有待而然者邪？吾待蛇蚹蜩翼邪⑲？恶识所以然！恶识所以不然！"

昔者庄周梦为蝴蝶，栩栩⑳然蝴蝶也，自喻㉑适志与！不知周也。俄然觉，则蘧蘧然㉒周也。不知周之梦为蝴蝶与，蝴蝶之梦为周与？周与蝴蝶，则必有分矣。此之谓物化㉓。

【编者评述】

优美迷人的故事，它完全断绝了主客、虚实间的分别。

【译注】

①为其吻合，和万物合为一体。　②置其滑涽，纷乱弃置一旁。③以隶相尊，尊崇仆夫。　④参万岁而一成纯，糅合千万岁之杂，成一精纯之体。　⑤相蕴，彼此相蕴合。　⑥弱丧，自幼失其故居。　⑦窃窃

---

〔1〕采郭象注。马叙伦的《庄子义证》，1930年，卷二，二三页下半，认为此处说的是：自然轮转之意。

〔2〕依据原文，此四句当在下文"异乎不然也亦无辩"之下。但参考某些版本后，个人将之移至此处，如此似可更显得首尾一致。

然，察察然。 ⑧君乎，牧乎，固哉，尊贵之君乎？抑或卑下之牧者？真是鄙陋至极。 ⑨吊诡，极为诡异。 ⑩黮暗，黝暗不明。 ⑪化声，变化无穷之声。 ⑫天倪，自然之功能。 ⑬因之以曼衍，让它们无限流衍。⑭忘年忘义，忘掉时间之流（指生死），也忘掉是非之分别。 ⑮振于无竟，休息于无穷之境。振，止也。 ⑯罔两，影外微阴。 ⑰景，影也。⑱特操，独立志操。 ⑲待蛇蚹蜩翼，我的依赖仿如蛇有待于其蜕皮，及蝉有待于其新翼。 ⑳栩栩，忻畅貌。 ㉑自喻，自快；喻，同"愉"。㉒蘧蘧然，有形貌。 ㉓物化，万物之转化。

二、《大宗师》

知天之所为，知人之所为者，至矣。知天之所为者，天而生也①；知人之所为者，以其知之所知，以养其知之所不知，终其天年而不中道夭者，是知之盛也。虽然，有患。夫知有所待而后当，其所待者特未定也。庸讵知吾所谓天之非人乎？所谓人之非天乎？

且有真人而后有真知。何谓真人？古之真人，不逆寡②，不雄成③，不谟士④。若然者，过而弗悔，当而不自得也；若然者，登高不栗，入水不濡，入火不热。是知之能登假⑤于道者也若此[1]。

古之真人，其寝不梦，其觉无忧，其食不甘，其息深深。真人之息以踵，众人之息以喉。屈服者，其嗌言若哇⑥。其耆欲深者，其天机浅。

【编者评述】

庄子所说的吸息，很容易令人和印度的瑜伽联想在一起，但两者实大异其趣。庄子的意思是认为我们当潜入事物的深渊（踵），在彼处天机乃可摊展——所谓天机，乃指自然之潜行默化、事物升起踊跃之途径——人不当试图摆脱自然，而当深潜进

[1] 采王闿运(1832—1916)之注。

去。天机的观念对新儒家的影响很大〔1〕。

【译注】

①知天之所为者,天而生也,知道自然之所为的人,其生活依照自然而行。 ②不逆寡,不逆拒微少。 ③不雄成,不以成功自喜。 ④不谟士,即不谋事。 ⑤登假,王闿运云:终也。 ⑥屈服者,其嗌言若哇:论辩受挫折之人,语言梗在喉头,如欲呕吐。

古之真人,不知说生,不知恶死;其出不䜣①,其入不距②;倏然③而往,倏然而来而已矣。不忘其所始,不求其所终;受而喜之,忘而复之,是之谓不以心损道④,不以人助天。是之谓真人。

【编者评述】

生死一如的思想并非道家才有,与庄子同时的一些学派也未尝不可见到。当注意的是,道家不像有些人所误解的一样,它从不歌颂死亡。

【译注】

①不䜣,同"不欣"。 ②不距,距同"拒"字。 ③倏然,无拘束状。④不以心损道,今本缺坏,"损"误作"捐"。

若然者,其心志①〔2〕,其容寂,其颡頯②;凄然似秋,煖然③似春,喜怒通四时,与物有宜而莫知其极。故圣人之用兵也,亡国而不失人心;利泽施乎万世,不为爱人。

故乐通物,非圣人也;有亲,非仁也;天时④,非贤也;利害不通,非君子也;行名失己,非士也;亡身不真,非役人⑤也。若狐不偕、务

---

〔1〕 尤其是程颐,参见《遗书》卷二上,二二页上半与《外书》,卷一二,八页上半、一四页下半、一五页下半,两者皆收入《二程全书》。还有王阳明,参见《传习录》,第二〇二、二一二条;及拙译:*Instructions for Practical Living*。

〔2〕 此处"志"字之义,据郭象解。其他注者,如焦竑在其《庄子翼》所说,则将此字解作"忘",亦即无思无虑。

光、伯夷、叔齐、箕子、胥馀[1]、纪他、申徒狄[2]，是役人之役，适人之适，而不自适其适者也。

古之真人，其状义而不朋⑥，若不足而不承⑦，与乎其觚而不坚也⑧，张乎其虚而不华也⑨，邴邴乎⑩其似[3]喜也！崔乎⑪其不得已也！滀乎进我色也⑫，与乎止我德也⑬；厉乎其似世也⑭！謷乎其未可制也⑮；连乎其似好闭也⑯，悗乎忘其言也⑰。以刑为体⑱，以礼为翼⑲，以知为时⑳，以德为循㉑。以刑为体者，绰乎其杀也㉒；以礼为翼者，所以行于世也；以知为时者，不得已于事也；以德为循者，言其与有足者至于丘也㉓；而人真以为勤行者也。故其好之也一，其弗好之也一。其一也一，其不一也一。其一与天为徒，其不一与人为徒。天与人不相胜也㉔，是之谓真人。

死生，命也，其有夜旦之常㉕，天也。人之有所不得与，皆物之情也㉖。彼特以天为父，而身犹爱之，而况其卓乎㉗[4]！人特以有君为愈乎己，而身犹死之，而况其真乎㉘[5]！

泉涸，鱼相与处于陆，相呴㉙以湿，相濡㉚以沫，不如相忘于江湖[6]；与其誉尧而非桀也，不如两忘而化其道[7]。

夫大块载我以形，劳我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。夫藏舟于壑，藏山于泽，谓之固矣。然而夜半有力者负之而走，昧者不知也。藏小大有宜，犹有所遁。若夫藏天下于天下而不得所遁，是恒物之大情也㉛。特犯人之形㉜而犹喜之。若人之形者，万化而未始有极也，其为乐可胜计邪！故圣人将游于物之所不得遁而皆存。善夭善老㉝，善始善终，人犹效之，又况万物之所系，而一化之所待㉞乎！

---

[1] 可能也是嘲笑孔子虚耗精力，追求改革的同一位狂人（《论语·微子》五）；或是诤谏残暴的纣王，因而被处死的比干（参见《论语·微子》一）。

[2] 这些人物多数是传说中人。

[3] 据俞樾《诸子平议》，卷一七，一五页下半，此处的“义”字，当解作柔顺。

[4] 据郭象注。

[5] 此处也是据郭象注。

[6] 此三句也见于《庄子·天运》，只是彼处假借老子之口说出。参见《南华真经》，卷五，四六页下半；以及 Giles, p. 148。

[7] 类似的句子也见于《庄子·外物》：“不如两忘而闭其所誉。”《南华真经》，卷九，六页上半；Giles, p. 262。

夫道，有情有信㉟，无为无形；可传而不可受㊱，可得而不可见；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝㊲，生天生地；在太极之先而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老。稀韦氏[1]得之，以挈天地㊳；伏戏氏[2]得之，以袭气母㊴；维斗㊵得之，终古不忒㊶；日月得之，终古不息，堪坏得之，以袭㊷昆仑；冯夷㊸得之，以游大川；肩吾得之，以处大山；黄帝得之，以登云天；颛顼[3]得之，以处玄宫；禺强[4]得之，立乎北极；西王母得之，坐乎少广㊹，莫知其始，莫知其终；彭祖[5]得之，上及有虞，下及五伯；傅说得之，以相武丁，奄有天下，乘东维㊺，骑箕尾㊻，而比于列星㊼。

【编者评述】

论"道"最重要的章节之一，此处强调有情有信，与《老子》第二十一章极为近似，且亦无遮拨语。

【译注】

①其心志，郭象云"所居而安为志"。　②颡頯，其额头宽大恢弘。③煖然，温暖状。　④天时，揣度时机。　⑤役人，役使他人替己作事之人。　⑥义而不朋，正直而不偏颇。　⑦若不足而不承，卑以自牧，然不居人下。　⑧与乎其觚而不坚，介然不群，然不固执。　⑨张乎其虚而不华，宽广清虚，而不浮华。　⑩邴邴，喜貌。　⑪崔乎，动貌。⑫滀乎进我色也，和浑之色愈加深厚，令人可亲。　⑬与乎止我德也，其德性止于至高善。　⑭厉乎其似世也，其作为仿如世人一般。　⑮謷乎其未可制也，謷然高远，不可禁制。　⑯连乎其似好闭也，连绵悠远，其人默如闭关，深不可测。　⑰悗乎忘其言也，悠然无心，仿如忘掉自己说过的语言。⑱以刑为体，郭象云："刑者，治之体，非我为。"　⑲以礼为翼，郭象云："礼者，世所以自行，非我制。"　⑳以知为时，郭象云："知者，时之动，非我唱。"　㉑以德为循，郭象云："德者，自彼所循，非我作。"　㉒绰乎其杀

---

[1] 传说中的先王。

[2] 传说中发明八卦的先王。

[3] 黄帝之孙，据传说，他得道后成为北方主神。北方尚黑。

[4] 据传说，也是黄帝之孙。

[5] 在中国以长寿闻名之人。

也，郭象注："任治之自杀，故虽杀而宽。" ㉓与有足者至于丘也，如丘之所在，有足者皆可至，我特与同登丘耳。 ㉔不相胜，不互相克制。 ㉕其有夜旦之常，像永远有白天与黑夜一般。 ㉖人之有所不得与，皆物之情也，许多事是人力所不能干预的，这是物理之实情。 ㉗其卓，比天还要超绝的，郭象认为此即自尔独化。 ㉘其真乎，比国君还真实的，郭象认为此即自然。 ㉙呴，嘘吸。 ㉚濡，沾濡。 ㉛恒物之大情，一般万物之真实情形。 ㉜犯人之形，因巧合而拥有人之形体。犯，遇也。 ㉝善夭善老，将早夭与年老都视同善事看待。 ㉞一化之所待，一切变化之所依待。 ㉟有情有信，真实而可考信。 ㊱可传而不可受，可传递而不可接受。一云"受"与"授"通。一云当作"可受而不可传"。 ㊲神鬼神帝，赋予鬼神及统治者神灵莫测之力量。 ㊳以挈天地，整治宇宙。 ㊴气母，本书英译本解作：物质力量之源。 ㊵维斗，北斗。 ㊶不忒，不出差错。 ㊷袭，进入。 ㊸冯夷，水神。 ㊹少广，西方空虚界之名。 ㊺东维，东维星座。 ㊻箕尾，二十八星宿之一。 ㊼比于列星，与列星比并。

南伯子葵〔1〕问乎女偊〔2〕曰："子之年长矣，而色若孺子，何也？"

曰："吾闻道矣。"

南伯子葵曰："道可得学邪？"

曰："恶！恶可，子非其人也。夫卜梁倚〔3〕有圣人之才而无圣人之道，我有圣人之道而无圣人之才，吾欲以教之，庶几其果为圣人乎！不然，以圣人之道告圣人之才，亦易矣。吾犹守而告之①，三日而后能外天下；已外天下矣，吾又守之，七日而后能外物；已外物矣，吾又守之，九日后能外生；已外生矣，而后能朝彻②；朝彻，而后能见独③；见独，而后能无古今；无古今，而后能入于不死不生。杀生者不死，生生者不生。其为物，无不将也，无不迎也；无不毁也，无不成也。其名为撄宁④。撄宁也者，撄而后成者也。"

---

〔1〕 与《庄子·齐物论》所说之南郭子綦为同一人。

〔2〕 身世不明，有人认为是位妇女。

〔3〕 身世不明。

【编者评述】

“不将不迎”和庄子许多词语，颇受后来的思想家，尤其是新儒家所欢迎。它并非意指节制或冷漠，而是说人应接事物时，当婉转自生，不偏不倚，而且当达到完全自然的境地。

【译注】

①守而告之，等候然后教导他。　②朝彻，如朝阳初启。　③见独，洞见“一”。　④撄宁，汩乱中之安宁。

南伯子葵曰：“子独恶乎闻之？”

曰：“闻诸副墨①之子，副墨之子闻诸洛诵②之孙，洛诵之孙闻之瞻明③，瞻明闻之聂许④，聂许闻之需役⑤，需役闻之于讴⑥，于讴闻之玄冥⑦，玄冥闻之参寥⑧，参寥闻之疑始⑨。”

子祀、子舆、子犁、子来〔1〕四人相与语曰：“孰能以无为首，以生为脊，以死为尻，孰知死生存亡之一体者，吾与之友矣。”四人相视而笑，莫逆于心，遂相与为友。

俄而子舆有病，子祀往问之。曰：“伟哉夫造物者，将以予为此拘拘也⑩。

【编者评述】

“造物者”一解似乎意指人格神，但郭象已指出其意乃为自然——因它自行创造。

【译注】

①副墨，指文字。　②洛诵，诵读也。　③瞻明，指见解洞彻。　④聂许，嗫嚅也。　⑤需役，须勤行勿怠。　⑥于讴，歌吟。　⑦玄冥，寂清超越之境。　⑧参寥，参透空虚。　⑨疑始，迷茫不定之始。　⑩拘拘，身体拘挛。

曲偻发背①，上有五管②，颐隐于齐③，肩高于顶，句赘指天④。”阴

---

〔1〕　全是虚构的人物。

阳之气有沴[⑤]，其心闲而无事，跰䟶[⑥]而鉴于井，曰："嗟乎！夫造物者又将以予为此拘拘也！"

子祀曰："女恶之乎？"

曰："亡，予何恶！浸假[⑦]而化予之左臂以为鸡，予因以求时夜；浸假而化予之右臂以为弹，予因求鸮炙；浸假而化予之尻以为轮，以神为马，予因以乘之，岂更驾哉！且夫得者时也，失者顺也；安时而处顺，哀乐不能入也。此古之所谓县解也[⑧]，而不能自解者，物有结之[⑨]。且夫物不胜天久矣，吾又何恶焉！"

【编者评述】

"悬解"意指精神的自由，与佛教的涅槃截然不同。

【译注】

①曲偻发背，伛偻曲腰，脊骨发露。 ②上有五管，五脏之管向上。③颐隐于齐，脸庞和肚脐同高。齐，腰也。 ④句赘指天，头顶之发上指向天。 ⑤沴，凌乱。 ⑥跰䟶，跛脚疾行。 ⑦浸假，假使。 ⑧县解，解除束缚。 ⑨物有结之，被外物束缚住的。

俄而子来有病，喘喘然将死，其妻子环而泣之。子犁往问之，曰："叱！避！无怛化[①]！"倚其户与之语曰："伟哉造化！又将奚以汝为，将奚以汝适？以汝为鼠肝乎？以汝为虫臂乎？"

子来曰："父母于子，东西南北，唯命之从。阴阳于人，不翅于父母；彼[②]近吾死而我不听，我则悍矣，彼何罪焉！夫大块载我以形，劳我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。今大冶铸金，金踊跃曰'我且必要镆铘[③]'，大冶必以为不祥之金。今一犯人之形，而曰'人耳人耳'，夫造化者必以为不祥之人。今一以天地为大炉，以造化为大冶，恶乎往而不可哉！成然寐，蘧然觉[④][1]。"

子桑户、孟子反、子琴张[2]三人相与友，曰："孰能相与于无相

---

[1] 此句相当含糊不清，没有人可以提供一个满意的解释，但所有的人都同意此处所说，乃死生为一。此处的翻译，虽然扣紧字义，但也是主观的诠释。

[2] 虚构的人物。

与⑤，相为于无相为？孰能登天游雾，挠挑无极⑥；相忘以生，无所终穷？”三人相视而笑，莫逆于心，遂相与为友。

莫然有间⑦而子桑户死，未葬。孔子闻之，使子贡往侍事⑧焉。或编曲⑨，或鼓琴，相和而歌曰：“嗟来桑户乎！嗟来桑户乎！而已反其真⑩，而我犹为人猗⑪！”子贡趋而进曰：“敢问临尸而歌，礼乎？”二人相视而笑曰：“是恶知礼意！”

子贡反，以告孔子，曰：“彼何人者邪？修行无有⑫，而外其形骸，临尸而歌，颜色不变，无以命之⑬，彼何人者邪？”

孔子曰：“彼，游方之外⑭者也；而丘，游方之内者也。外内不相及，而丘使女往吊之，丘则陋矣。彼方且与造物者为人⑮，而游乎天地之一气。彼以生为附赘县疣，以死为决疣溃痈，夫若然者，又恶知死生先后之所在！假于异物，托于同体⑯；忘其肝胆，遗其耳目；反复终始，不知端倪；芒然彷徨乎尘垢之外，逍遥乎无为之业。彼又恶能愦愦然⑰为世俗之礼，以观⑱众人之耳目哉！”

【编者评述】

庄子首先区分游乎方内与游乎方外，后来“方外”一词指向佛教，而“方内”则指儒家。将生命设定为只是暂时的存在，由诸蕴组成，此种想法基本上是佛教的，因为从佛教思想看来，任何存在别无他物，都只是五蕴缘合而成。但道家与佛教的寂灭主义不同，它虽强调无为，但郭象已清楚的指出，无为并非毫无作为，而是不要违逆自然而为〔1〕。

【译注】

①无怛化，不要扰乱即将发生之变化。怛，惊动也。　②彼，指阴阳。③镆铘，良剑之名。　④成然寐，蘧然觉，本书英译本解作：当身体成形，我们睡觉，当它昭然可见，我们清醒。　⑤相与于无相与，相交并非因特别的目的而相交。　⑥挠挑无极，宛转于无限之中。　⑦莫然有间，成玄英疏：“寂尔无言，俄倾之间。”　⑧侍事，助治丧事。　⑨编曲，编制歌曲。　⑩而已反其真，你已回归到天然本真的状态。　⑪猗，助语词。⑫修行无有，修己德行，无有礼仪。　⑬命之，称呼他们。　⑭方之外，方

〔1〕　参见本书十九章，六、郭象《庄子注》，选文第31条。

域之外,意指世俗世界之外。 ⑮为人,为友。 ⑯假于异物,托于同体,生命乃假借各种不同的因素,聚合成一个共同的形体。 ⑰愦愦然,烦乱不堪状。 ⑱观,炫耀。

子贡曰:"然则夫子何方之依?"

孔子曰:"丘,天之戮民①也。虽然,吾与汝共之。"

子贡曰:"敢问其方。"

孔子曰:"鱼相造乎水②,人相造乎道。相造乎水者,穿池而养给;相造乎道者,无事而生定〔1〕。故曰:鱼相忘乎江湖,人相忘乎道术。"

子贡曰:"敢问畸人③。"

曰:"畸人者,畸于人而侔于天。故曰:天之小人,人之君子;人之君子,天之小人也。"

颜回问仲尼曰:"孟孙才〔2〕,其母死,哭泣无涕,中心不戚,居丧不哀。无是三者,以善处丧盖鲁国。固有无其实而得其名者乎?回壹怪之④。"

仲尼曰:"夫孟孙氏尽之矣,进于知矣⑤。唯简之而不得,夫已有所简矣⑥〔3〕。孟孙氏不知所以生,不知所以死;不知就先,不知就后;若化为物⑦,以待其所不知之化已乎⑧!且方将化,恶知不化哉?方将不化,恶知已化哉?吾特与汝,其梦未始觉者邪!且彼有骇形⑨而无损心,有旦宅⑩而无情死⑪。孟孙氏特觉,人哭亦哭,是自其所以乃⑫。且也相与吾之耳⑬矣,庸讵知吾所谓吾之非吾乎⑭?且汝梦为鸟而厉⑮乎天,梦为鱼而没于渊。不识今之言者,其觉者乎?其梦者乎?造适⑯不及笑,献笑不及排⑰,安排而去化⑱,乃入于寥天一⑲。"

意而子〔4〕见许由。许由曰:"尧何以资⑳汝?"

意而子曰:"尧谓我:'汝必躬服仁义而明言是非。'"

许由曰:"而奚来为轵㉑?夫尧既已黥汝以仁義,而劓汝以是非

〔1〕 据王先谦注,此处的"生"字作"性"解。

〔2〕 据陆德明(公元556—627)《经典释文》引李颐(晋朝人,晋朝,公元265—420年)之说:他是孟孙氏之后,其先祖为鲁桓公(公元前711—前694年在位)。

〔3〕 此处采姚鼐(1731—1815)《庄子章义》之说。

〔4〕 一位隐士,当他听到尧帝要将天下交给他时,即刻逃走,并洗濯双耳。

矣，汝将何以游夫遥荡恣睢转徙[22]之涂乎？”

意而子曰：“虽然，吾愿游于其藩。”

许由曰：“不然。夫盲者无以与乎眉目颜色之好，瞽者无以与乎青黄黼黻[23]之观。”

意而子曰：“夫无庄之失其美，据梁之失其力，黄帝之亡其知，皆在炉捶[24]之间耳。庸讵知夫造物者之不息我黥而补我劓，使我乘成[25]以随先生邪？”

许由曰：“噫！未可知也。我为汝言大略。吾师乎！吾师乎！齑万物而不为义[26]，泽及万世而不为仁，长于上古而不为老，复载天地刻雕众形而不为巧。此所游已。”

颜回曰：“回益矣[27]。”

仲尼曰：“何谓也？”

曰：“回忘仁义矣。”

曰：“可矣，犹未也。”

他日，复见，曰：“回益矣。”

曰：“何谓也？”

曰：“回忘礼乐矣。”

曰：“可矣，犹未也。”

他日，复见，曰：“回益矣。”

曰：“何谓也。”

曰：“回坐忘矣。”

仲尼蹴然曰：“何谓坐忘？”

颜回曰：“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通〔1〕，此谓坐忘。”

【编者评述】

此处不是礼赞顽空断灭，陆长庚说的好：“此个忘字……即是一个心普万物而无心，情顺万事而无情。”陆氏此处乃援引程颢的话。程颢曾说过：“君子之学莫若廓然而大公，物来而顺应。”〔2〕事实上，庄子坐忘的理论，对新儒家思想刺激甚大。

---

〔1〕 据成玄英(公元647—663)《庄子疏》，此处意指与道合一；据奚侗(1876—1936)的《庄子补注》，此处意指大化。

〔2〕 参见本书三十一章，《二程全书》，《答横渠张子厚先生书论定性》。

【译注】

①戮民，受刑罚之人。 ②相造乎水，得其全生于水。 ③畸人，奇人也。 ④壹怪之，甚怪之。 ⑤进于知矣，本书英译本解作："超过一般的智者。" ⑥唯简之而不得，夫已有所简矣，姚鼐云："常人束于生死之情，谓哀痛简之不得，而不知已于性命之真，有所简矣！" ⑦若化为物，顺受大化之转变。 ⑧以待其所不知之化，更进一步等待那不可知之变化。⑨骇形，当即革形，形貌变革也。 ⑩旦宅，暂居之宅。 ⑪情死，真死。⑫是自其所以乃，只是因顺自然而已。 ⑬相与吾之耳，互相宣称："我是我。" ⑭"非吾"两字原缺，兹据注家校说改。 ⑮厉，同"戾"，至也。⑯造适，至乎适意之境。 ⑰排，安排。 ⑱安排而去化，安于自然之安排，而委随自然之变化。 ⑲寥天一，寥廓纯一之自然，意即道。⑳资，助益。 ㉑而奚来为轵，你还来此做什么？而，尔也。轵，同"只"，语助词。㉒遥荡恣睢转徙，遥荡，逍遥放荡。恣睢，自得。转徙，变化也。 ㉓黼黻，华美服饰。 ㉔炉捶，陶冶锻炼。 ㉕乘成，意指形体完备。 ㉖齑万物而不为义，粉碎万物而不是出于正义。 ㉗益，进步。

仲尼曰："同则无好也，化则无常也。而果其贤乎！丘也请从而后也。"

子舆与子桑友，而霖雨[①]十日。子舆曰："子桑殆病矣！"裹饭而往食之。至子桑之门，则若歌若哭，鼓琴曰："父邪！母邪！天乎！人乎！"有不任其声[②]而趋举其诗焉[③]。

子舆入，曰："子之歌诗，何故若是？"

曰："吾思夫使我至此极者而弗得也。父母岂欲吾贫哉？天无私覆，地无私载，天地岂私贫我哉？求其为之者而不得也。然而至此极者，命也夫！"

【译注】

①霖雨，连绵不断的雨。 ②不任其声，不胜其声，意指声音微弱。③趋举其诗，诗句急促，不成曲调，趋，同"促"。

三、附加节选

(一)道的本质与形著

泰初有无①[1],无有无名②;一之所起,有一而未形。物得以生,谓之德;未形者有分③,且然无间④,谓之命;留动而生物⑤,物成生理,谓之形;形体保神,各有仪则,谓之性。性修反德,德至同于初,同乃虚,虚乃大。合喙鸣⑥;喙鸣合,与天地为合。其合缗缗⑦,若愚若昏,是谓玄德,同乎大顺⑧[2]。(《天地》)

【编者评述】

讨论形上学重要的一章,与《易经》哲学极为相似[3],不只一位理学家因此篇而赞美庄子业已理解道。庄子使用理字,当然很符合新儒家的想法,因他们的哲学就是理学。

【译注】

①泰初有无,宇宙之初是"无"。　②无有无名,既不是"有",也没有名称。　③有分,分阴分阳。　④且然无间,流行无间。　⑤留动而生物,经由静动的历程而产生万物。　⑥合喙鸣,融合众口异声。　⑦缗缗,泯然无迹。　⑧大顺,太和。

(二)道无所不在

东郭子问于庄子曰:"所谓道,恶乎在?"

庄子曰:"无所不在。"

东郭子曰:"期而后可①。"

---

[1] 此处的断句,参见 Fung(冯友兰),*History of Chinese Philosophy*,(《中国哲学史》) Vol. 1, p. 224。(译按:另一断句为"泰初有无无,有无名"。)

[2] 参见《老子》第十与六十五章。

[3] 参见本书第十三章,尤其是第四节,《周易 · 说卦传》选文的第一章。

庄子曰:“在蝼蚁。”
曰:“何其下邪?”
曰:“在稊稗②。”
曰:“何其愈下邪?”
曰:“在瓦甓。”
曰:“何其愈甚邪?”
曰:“在屎溺。”
东郭子不应。

【编者评述】

比较佛教里一段著名的对话。
问:如何是佛?
答:干屎橛![1]

【译注】

①期而后可,说得更具体才行。 ②稊稗,实中有细米的小草。

庄子曰:“夫子之问也,固不及质①。正获②之问于监市③履狶④也,每下愈况。汝唯莫必⑤,无乎逃物⑥。至道若是,大言亦然。周遍咸⑦三者,异名同实,其指一也。”(《知北游》)

(三)运转不止

“天其运乎?地其处乎?日月其争于所乎?孰主张⑧是?孰维纲是?孰居无事推而行是⑨?意者⑩其有机缄而不得已邪?意者其运转而不能自止邪?云者为雨乎?雨者为云乎?孰隆施⑪是?孰居无事淫乐而劝是⑫?风起北方,一西一东,有上彷徨⑬。孰嘘吸⑭是?孰居无事而披拂⑮是?敢问何故?”

巫咸祒⑯曰:“来!吾语女。天有六极五常[2],帝王顺之则治,

---

[1] 禅宗大师文偃(卒于公元949年)的名言。参见Ogato,*Zen for the West*,p. 109,Ogato以“dirt cleaner”译“干屎橛”,无疑地是顾虑到西方人的优雅雍容,所作的一种禅式的调整。

[2] 注家不能肯定此为何物。但最合理的说法是:六极指六合:四方上下,五常指五行:金木水火土。

逆之则凶。"(《天运》)

(四)演化

种有几[1],得水则为㡭⑰,得水土之际则为蛙蠙之衣⑱,生于陵屯⑲则为陵舄⑳,陵舄得郁栖㉑则为乌足㉒。乌足之根为蛴螬㉓,其叶为蝴蝶。蝴蝶胥也㉔化而为虫,生于灶下,其状若脱㉕,其名为鸲掇㉖。鸲掇千日为鸟,其名为干余骨。干余骨之沫为斯弥㉗,斯弥为食醯㉘。颐辂㉙生乎食醯;黄軦㉚生乎九猷㉛;瞀芮㉜生乎腐蠸㉝。羊奚㉞比乎㉟不箰久竹㊱生青宁㊲;青宁生程㊳,程生马,马生人,人又反入于机。万物皆出于机,皆入于机。(《至乐》)

【编者评述】

此段是否描述自然的演化?胡适(1891—1962)认为正是如此[2]。不管实情如何,无可否认地,庄子认为实体总是变化不止,而且由简至繁。

【译注】

①不及质,没有触及根本。 ②正获,市场监察官,其名为获。③监市,管理市场之官吏。 ④履狶,用脚踩猪,探其肥瘦。 ⑤汝唯莫必,不要偏执某事某物。 ⑥无乎逃物,万物脱离不了道。 ⑦周遍咸三者,"周"、"遍"、"咸"三字。 ⑧主张,主宰而施张。 ⑨居无事推而行是,居住无事,而推动它们。 ⑩意者,揣测之词。 ⑪隆施,升降之。⑫淫乐而劝是,因求快乐而去促成这些事。 ⑬有上彷徨,又往上飏旋。⑭嘘吸,呼吸交替。 ⑮披拂,摇动。 ⑯祀,招也。 ⑰㡭,如丝之水草。 ⑱蛙蠙之衣,青苔。 ⑲陵屯,高地。 ⑳陵舄,车前草。 ㉑郁栖;粪壤。 ㉒乌足,草名。 ㉓蛴螬,幼虫名。 ㉔胥也,胥,少也,片刻之间。 ㉕脱,同"蜕"。 ㉖鸲掇,虫名。 ㉗斯弥,虫名。 ㉘食醯,酒瓮里的蠛蠓。 ㉙颐辂,虫名。 ㉚黄軦,虫名。 ㉛九猷,虫名。

---

[1] 王先谦引成玄英之说,认为此"几"字为"不可胜计"之意,胡适则援引《易经》为证,认为此字当为"几微"或物种原子之意(参见其著作 *Development of the Logical Method in Ancient China*, p. 136)。我采用严复(1853—1921)《庄子评》的观点,将"几"读作"机"(发生或移动之力),本节最后一字也是使用到它。此种解释似乎较可与庄子自然不断流行变化的观念相符。

[2] 参见其 *Development of the Logical Method in Ancient China*, pp. 131～139。

㉜瞀芮，蚊蚋。 ㉝腐蠸，腐坏之蠸。蠸，虫名。 ㉞羊奚，草名。 ㉟比乎，结合。 ㊱不箰久竹，久不长笋之竹。 ㊲青宁，虫名。 ㊳程，虫名。

(五)道的化均与治一

天地虽大，其化均也；万物虽多，其治一也；人卒虽众，其主君也。君原于德而成于天①，故曰：玄古②之君天下，无为也，天德而已矣。

以道观言，而天下之君正；以道观分③；而君臣之义明；以道观能，而天下之官治；以道泛观，而万物之应备。故通于天地者，德也；行于万物者，道也；上治人者，事也；能有所艺者，技也。技兼于事④，事兼于义，义兼于德，德兼于道，道兼于天。故曰：古之畜天下者，无欲而天下足，无为而万物化，渊静而百姓定，记曰："通于一而万事毕。无心得而鬼神服〔1〕。"

夫子〔2〕曰："天道，覆载万物者也，洋洋乎大哉！君子不可以不刳心焉⑤。无为为之之谓天，无为言之之谓德，爱人利物之谓仁，不同同之之谓大，行不崖异⑥之谓宽，有万不同之谓富。故执德之谓纪，德成之谓立，循于道之谓备，不以物挫志之谓完。君子明于此十者，则韬乎其事心之大也⑦，沛乎其为万物逝也⑧。"(《天地》)

(六)人与自然

(北海若语于河伯〔3〕曰：)"梁丽⑨可以冲城，而不可以窒穴⑩，言殊器也；骐骥骅骝⑪，一日而驰千里，捕鼠不如狸狌，言殊技也；鸱[鸺]夜撮蚤⑫，察毫末，书出瞋目⑬而不见丘山，言殊性也。故曰，盖⑭师是而无非，师治而无乱乎？是未明天地之理，万物之情者也。是犹师天而无地，师阴而无阳，其不可行明矣。然且语而不舍⑮，非愚则诬也。帝王殊禅⑯，三代殊继。差其时、逆其俗者，谓之篡夫；当其时、顺其俗者，谓之义之徒。默默乎河伯！女恶知贵贱之门，小大之家！"

---

〔1〕 此著作现已散佚。

〔2〕 王先谦注："孔子也。下言：夫子问于老聃，可知。"

〔3〕 与《庄子·大宗师》所见的冯夷为同一人。

河伯曰:"然则我何为乎,何不为乎?吾辞受趣舍[17],吾终奈何?"

北海若曰:"以道观之,何贵何贱,是谓反衍[18];无拘而志,与道大蹇[19]。何少何多,是谓谢施[20];无一而行[21],与道参差。严乎若国之有君,其无私德;繇繇[22]乎若祭之有社,其无私福;泛泛乎其若四方之无穷,其无所畛域。兼怀万物,其孰承翼[23]?是谓无方[24]。万物一齐,孰短孰长?道无终始,物有死生,不恃其成;一虚一盈,不位乎其形[25]。年不可举[26],时不可止;消息盈虚,终则有始。是所以语大义[27]之方,论万物之理也。物之生也,若骤若驰,无动而不变,无时而不移。何为乎,何不为乎?夫固将自化。"

河伯曰:"然则何贵于道邪?"

北海若曰:"知道者必达于理,达于理者必明于权,明于权者不以物害己。至德者,火弗能热,水弗能溺,寒暑弗能害,禽兽弗能贼。非谓其薄之[28]也,言察乎安危,宁于祸福,谨于去就,莫之能害也。故曰:天在内,人在外[29],德在乎天。知天人之行,本乎天,位乎得[30];蹢躅[31]而屈伸,反要而语极[32]。"

河伯曰:"何谓天?何谓人?"

北海若曰:"牛马四足,是谓天;落[33]马首,穿牛鼻,是谓人。故曰,无以人灭天,无以故灭命[34],无以得殉名[35]。谨守而勿失,是谓反其真。"(《秋水》)

(七)静心

无为名尸[36],无为谋府[37];无为事任[38],无为知主。体尽无穷,而游无朕;尽其所受乎天,而无见得[39],亦虚而已[1]。至人之用心若镜,不将不迎[40],应而不藏,故能胜物而不伤。(《应帝王》)

【编者评述】

禅宗与新儒家里,镜常用来象征心。歧异之处是:对佛教来说,外界当被超越;然而对庄子和新儒家而言,要如其所如的回应外界,就像镜子忠实地反映一切一样[2]。

---

[1] "虚"意指无偏无党,私欲涤净的一种空明之境。

[2] 参见 Paul Demiéville,"Le miroir spirituel," *Sinologica* 1 (1948),尤其是 pp. 117~119。

【译注】

①原于德而成于天，追溯其源于德，而得其成就于天。 ②玄古，远古。 ③分，职分。 ④技兼于事，技受事引导。 ⑤刳心，刳除私心。⑥崖异，乖异。 ⑦韬乎其事心之大也，确实立心广大。韬，同“滔”，广大貌。 ⑧沛乎其为万物逝也，万物将如流水般归于他。逝，归往也。⑨梁丽，屋栋。 ⑩窒穴，补塞小洞。 ⑪骐骥骅骝，皆为良马。⑫鸱鸺夜撮蚤，猫头鹰夜晚能捉跳蚤。鸺字衍文。鸱，猫头鹰。 ⑬瞋目，张目。⑭盖，曷不。盖，同“盍”字。 ⑮语而不舍，即语而不舍。 ⑯殊禅，禅让方式不同。 ⑰辞受趣舍，推辞呢？接受呢？前进呢？或撤退呢？⑱反衍，犹曼衍，合为一家。 ⑲蹇，违碍。 ⑳谢施，交代为用。㉑无一而行，不要偏执一端而行。 ㉒繇繇，同“由由”，自得之貌。 ㉓承翼，承受辅助。 ㉔无方，没有偏向。 ㉔不位乎其形，形无定位。㉖年不可举，年岁无法存留。 ㉗大义，大道、大理。 ㉘薄之，迫近之。 ㉙天在内，人在外，天机藏在心内，人事见于身外。 ㉚位乎得，处于自得之境。㉛蹢躅，进退无时。 ㉜反要而语极，回返学问之要及事物终极之理。㉝落，同“络”。 ㉞以故灭命，让聪明世故灭掉性命。㉟以得殉名，因为贪得而牺牲自己的声名。 ㊱名尸，声名之拥有者。㊲谋府，智谋之府库。 ㊳事任，强行任事。 ㊴无见得，无自以为得之见。 ㊵不将不迎，不加迎送。将，送也。

（八）圣与王

天道运而无所积，故万物成；帝道运而无所积，故天下归；圣道运而无所积，故海内服。明于天，通于圣，六通四辟[①]于帝王之德者，其自为也，昧然[②]无不静者矣。圣人之静也，非曰静也善，故静也；万物无足以铙[③]心者，故静也。

水静则明烛须眉，平中准，大匠取法焉。水静犹明，而况精神，圣人之心静乎！天地之鉴也，万物之镜也。

夫虚静恬淡寂漠无为者，天地之本，而道德之至，故帝王圣人休焉[④]。休则虚，虚则实，实者伦矣。虚则静，静则动，动则得矣。静则无为，无为也则任事者责[⑤]矣。无为则俞俞[⑥]，俞俞者忧患不能处，年寿长矣。

夫虚静恬淡寂漠无为者，万物之本也。明此以南乡[⑦]，尧之为君

也；明此以北面⑧，舜之为臣也。以此处上，帝王天子之德也；以此处下，玄圣素王[1]之道也。以此退居而闲游，江海山林之士服；以此进为而抚世，则功大名显而天下一也。静而圣，动而王，无为也而尊，朴素而天下莫能与之争美。夫明白于天地之德者，此之谓大本大宗，与天和者也；所以均调天下，与人和者也。与人和者，谓之人乐；与天和者，谓之天乐。(《天道》)

【编者评述】

此处所述动静一如的观点，应该可以泯除任何怀疑庄子有佛教的寂灭主义之想法。内圣外王并重的观念，也意味着生命的持衡守中。后者最终成为新道家思想里的核心观念。

【译注】

①六通四辟，六合通达，四时顺畅。　②昧然，冥然。　③铙，同“挠”。　④休焉，休虑息心于此。　⑤责，尽其责。　⑥俞俞，即愉愉，安逸状。　⑦南乡，即“南向”，南面也，统治也。　⑧北面，服侍。

(九)齐死生

庄子妻死，惠子吊之，庄子则方箕踞①鼓盆而歌。

惠子曰：“与人居②，长子、老、身死，不哭，亦足矣，又鼓盆而歌，不亦甚乎！”

庄子曰：“不然。是其始死也，我独何能无概然③！察其始而本无生，非徒无生也而本无形，非徒无形也而本无气。杂乎芒芴④之间，变而有气，气变而有形，形变而有生，今又变而之死，是相与为春秋冬夏四时行也。人且偃然⑤寝于巨室，而我噭噭然⑥随而哭之，自以为不通乎命，故止也。”(《至乐》)

(十)主观性

庄子与惠子游于濠梁之上。庄子曰：“鯈鱼⑦出游从容，是鱼之乐也。”

---

[1] 分别指涉老子与孔子吧？

惠子曰:“子非鱼,安知鱼之乐?”

庄子曰:“子非我,安知我不知鱼之乐?”

惠子曰:“我非子,固不知子矣;子固非鱼也,子之不知鱼之乐,全矣。”

庄子曰:“请循其本[8]。子曰‘汝安知鱼乐’云者,既已知吾知之而问我,我知之濠上也。”(《秋水》)

(十一)内在精神

宋元君将画图,众史[9]皆至,受[10]揖而立;舐笔和墨,在外者半。有一史后至者,儃儃然[11]不趋,受揖不立,因之舍。公使人视之,则解衣般礴[12]臝[13]。君曰:“可矣,是真画者也。”(《田子方》)

【编者评述】

简单的故事中隐藏着中国艺术的基本精神,此可以“解衣般礴”一语表之,它已成为讨论中国美学的关键词汇。此中的蕴涵乃意味着:艺术所重视的是内在精神的展现,而非外在杂多现象的唯妙唯肖,而绘画也当生机自发,源源不绝的自笔下流出。

【译注】

①箕踞,蹲坐,如箕状。 ②与人居,某人与你居住。本书英译本认为“人”指的是庄子。 ③概然,即慨然。 ④芒芴,恍惚有无之间。⑤偃然,安然。 ⑥噭噭然,哭叫声。 ⑦儵鱼,白鱼。 ⑧请循其本,本书英译本解作:追求事情的根本。 ⑨史,宫廷画家。 ⑩受,受命。⑪儃儃然,安闲状。 ⑫般礴,箕坐。 ⑬臝,即裸。

第九章　墨子的兼爱、天及社会福祉之学说

研究中国思想的学者可能认为：在中国本土的哲学体系当中，儒道两家最为显赫。就近两千年来说，此种观点自是无误。但在古代中国，直到汉朝肇始以前，最大的两个学派却是儒家和墨家。它们从公元前5世纪到公元前3世纪，一直主宰着知识圈，而且彼此互相激烈抨击。

两者所以会成为死敌，乃因其学说宗旨恰相对反。当孔子以西周（公元前1111—前770年）作为其效法的典范时，墨子却代之以虞夏（公元前2183—前1752年?）。儒家整体的伦理体系都是奠定在仁的概念上，墨子（活跃于公元前479—前438年）却筑基于义的概念。虽然两者都注重人文的价值，但儒者基本上是将仁视作人真正的价值所在，墨子却追溯义的根源直至天志。在儒者看来，天并不直接展现其意志，而是让道德律独立自主地运作；而对墨子来说，天志却决定一切。墨子极力谴责礼、乐、厚葬以及定命的观念；这些却是孔子及其从者的主张。在孔子看来，道德生活所以可欲，乃因道德本身的缘故；墨子却认为其所以可欲，乃因其可以兴利，他的天志理论甚至都染上了这种功利主义取向的色彩。

可是，儒道两家最大的歧异，终究是在人伦的问题。墨家运动最显著的特色，厥为兼爱的主张：对待他人的双亲、家庭、邦国，当如同自己的一般。此种观念当然与儒家有等差之爱的根本主张大相径庭。儒者认为仁者固然要与万物为一体，但其起点却当先从爱父母开始，所以人对双亲有孝顺的特别义务，因此在人伦关系中，也就应有等第之分。假如墨家的宗旨被采用了，整个儒家的体系免不了会遭受到彻底的毁灭，这也是何以孟子攻击墨家不遗余力的缘故[1]。

墨者对儒者的挑战，不仅发自理论，而且还见诸行事。墨子也和孔子

---

[1] 《孟子·滕文公上》五、《滕文公下》九。

一样周游列国,思求有助人君政教。他为了阻止人君发动战争,毫不迟疑地奔走了十天十夜,以求制止,因他极力反战。我们甚至可说儒者和墨者分别代表两群不同的民众:虽然孔子的门徒来自社会各阶层,而且儒家基本上是平等主义的,可是他们所代表的,而且要勉力以赴的,是期望他日成为精英分子。我们不能确定墨者到底为何?"墨"可能是指姓,或是某种刑罚。墨子的信徒常为苦行者,而且有"钜子"领导,显示他们可能原为囚犯或是奴仆。这些臆想或可搁置不论,但是他们可以代表劳动阶级,这点应仍可屹立不摇。如果以上所说无误,则儒墨两家的对立,是注定难免的事。

对于墨子本人我们所知甚少,他名叫翟,可能是宋国人,或是鲁国人——鲁国是孔子的故乡。他曾为宋国大夫,或言他初为儒家的门徒,后来才站在相反的立场,也有门人三百。至于生平,则不甚明了。只能推定大约生于孔子卒前,而卒于孟子生前。他的门生除了继续宣扬他的伦理教义外,可能为了维护他们特殊的教义,所以对知识论颇为关怀,也发展出了一套粗浅的定义与论证之体系。但公元前3世纪后,这些教义很快失传了,此后也再无墨家哲人出现过。墨家兴盛的时代乃为争战的世纪,这种时代本就不适合玩弄语言诡辩,吹毛求疵;他们抨击战争,人君自然也听不进耳;他们的苦行与功利主义又过于极端,难以实践。然而,为何他们崇高的兼爱思想难以为继?是否因为对中国人来说,它过度理想化了?或是因为要实践它的动机,大体是来自兴利的考虑,所以其内在的动力就自行削弱了[1]?这问题可作各种解释,然而,可确定的是:如从哲学观点上看,墨家思想未免浅显,它没有儒家、道家般深奥的形上预设,所以虽然它曾对其他学派构成严重的挑战,但却为时不久。两千年来,刺激儒家,挑战儒家的,是玄奥的道家与佛家,而非墨家。晚近中国对墨家复感兴趣,是缘于它功利主义的精神;而西方对它的关怀,则是鉴于墨家思想和基督教的天意、泛爱之教义,在表面上极为相似。此种风潮可能只是一时的时尚,然而要了解古代中国的思想,墨家终不可少。以下的选文,包含《墨子》书中最重要的三章,以及其他的章节。

---

〔1〕 关于此问题,参见 Dubs,"The Development of Altruism in Confucianism," *Philosophy East and West*, 1(1951), pp. 48 ~ 55。

《墨子》[1]

一、《兼爱中》第十五章

子墨子言曰："仁人之所以为事者，必兴天下之利，除去天下之害，以此为事者也。"然则，天下之利，何也？天下之害，何也？子墨子言曰："今若国之与国之相攻，家之与家之相篡①，人之与人之相贼，君臣不惠忠，父子不慈孝，兄弟不和调，则此天下之害也。"

然则崇[2]此害亦何用生哉②？以不相爱生耶？子墨子言："以不相爱生。今诸侯独知爱其国，不爱人之国，是以不惮③举其国以攻人之国；今家主④独知爱其家，而不爱人之家，是以不惮举其家以篡人之家；今人独知爱其身，不爱人之身，是以不惮举其身以贼人之身。是故诸侯不相爱，则必野战；家主不相爱，则必相篡；人与人不相爱，则必相贼；君臣不相爱，则不惠忠；父子不相爱，则不慈孝；兄弟不相爱，则不和调；天下之人皆不相爱，强必执弱，〔众必劫寡[3]〕，富必侮贫，贵必敖⑤贱，诈必欺愚。凡天下祸篡怨恨，其所以起者，以不相爱生也，是以仁者非之。"

既以非之，何以易之？子墨子言曰："以兼相爱、交相利之法易之。"然则兼相爱、交相利之法，将奈何哉？子墨子言曰："视人之国若视其国，视人之家若视其家，视人之身若视其身。是故，诸侯相爱，则不野战；家主相爱，则不相篡；人与人相爱，则不相贼；君臣相爱，则惠忠；父子相爱，则慈孝；兄弟相爱，则和调；天下之人皆相爱，强不执

---

〔1〕 在风格上，《墨子》与《荀子》及其他晚期的哲学著作相似，都是每一章针对一个特定的主题而发。原来共有七十一章，但现存的只有五十三章。它们涵盖的主题有"非儒"、"非战"与军事防御等等。四十至四十五章处理辩证法的问题，包含词语的定义，以及"大故"、"小故"的解释等等。这些篇章，一般相信是墨子的门人所著。此书直到8世纪时，才有人开始注释。英译本，参见 Mei, *Ethical and Political Works of Motse*，此书搜罗了原书大部分的篇章。四十至四十五章的德文译本——这几章，Mei 未译——参见 Forke, Mei Ti。

〔2〕 据俞樾《诸子平议》，1899 年，卷九，一八页下半，"崇"当读为"察"。

〔3〕 据孙诒让（1848—1908）《墨子闲诂》的观点，这几个字可能从原文脱落。

弱,众不劫寡,富不侮贫,贵不敖贱,诈不欺愚。凡天下祸篡怨恨可使毋起者,以相爱生也,是以仁者誉之。"

然而今天下之士君子曰:"然!乃若⑥兼,则善矣;虽然,天下之难物于故⑦也。"子墨子言曰:"天下之士君子,特不识其利、辩其故也⑧。今若夫攻城野战,杀身为名,此天下百姓之所皆难也;苟君说之⑨,则士众能为之。况于兼相爱、交相利,则与此异。夫爱人者,人必从而爱之;利人者,人必从而利之;恶人者,人必从而恶之;害人者,人必从而害之。此何难之有?特上弗以为政,士不以为行故也。"

【编者评述】

兴利的动机贯穿墨家的全体思想,而儒者则一向谴责从利起念,主张当以义取代之,孔子认为君子小人的主要区别,乃在于前者喻于义,后者喻于利[1]。这并非说儒家完全弃绝利益,恰好相反,儒家相当重视它,只是他们认为利益当出自善行的结果,不可从动机上发心。墨子当然也强调义,但他认为要知道合不合义,只有透过结果合不合利乃能得知。

【译注】

①篡,逆而夺取曰篡。 ②何用生,何以生。 ③不惮,不顾一切。 ④家主,指公卿大夫。 ⑤敖,即"傲"字。 ⑥乃若,转语词。 ⑦难物于故,迂远难行之事。"于"同"迂"。"故"者,事也。 ⑧辩故,明辨其原因。辩,明辨也。 ⑨说,同"悦"。

昔者晋文公(公元前636—前628年在位)好士之恶衣,故文公之臣,皆牂羊之裘①,韦以带剑②,练帛③之冠。入以见于君,出以践朝。是其故何也?君说之,故臣能为之也。昔者,楚灵王(公元前530—前527年在位)好士细腰,故灵王之臣皆以一饭为节,胁息④然后带,扶墙然后起;比期年,朝有黧黑⑤之色。是其故何也?君说之,故臣能为之也。昔越王勾践(公元前452年在世)好士之勇,教驯⑥其臣,和合之⑦,焚舟失火,试其士曰:"越国之宝尽在此。"越王亲自鼓其士而进之。士闻鼓音,破碎乱行⑧,蹈火而死者,左右百人有余。

---

[1] 参见《论语·里仁》一一、一六;《卫灵公》一七;《阳货》二三。

越王击金而退之。

是故子墨子言曰："乃若⑨夫少食恶衣，杀身而为名，此天下百姓之所皆难也；若苟君说之，则众能为之。况兼相爱，交相利，与此异矣。夫爱人者，人亦从而爱之；利人者，人亦从而利之；恶人者，人亦从而恶之；害人者，人亦从而害之：此何难之有焉？特上不以为政，而士不以为行故也。"

【编者评述】

墨家宣扬兼爱，以其有利，它不提是否因为人性本善，或行为本身即有内在的价值。儒家固然主张爱当有等差，但也主张泛爱众，而且其基础是奠定在道德的必然性，以及人性本善之上[1]。

【译注】

①牂羊之裘，母羊皮制成之裘。　②韦以带剑，用未加雕饰的兽皮挂着剑。　③练帛，粗布。　④胁息，屏住气息。　⑤黧黑，黝黑。　⑥教驯，训练。　⑦和合之，集合他们。　⑧破碎乱行，凌乱其队伍。碎，"萃"之借字，行列之谓也。　⑨乃若，发语词。

然而今天下之士君子曰："然！乃若兼则善矣；虽然，不可行之物也①。譬若挈②太山越河济也。[2]"子墨子言："是非其譬也。夫挈太山而越河济，可谓毕劫有力矣③；自古及今未有能行之者也。况乎④兼相爱，交相利，则与此异；古者圣王行之。何以知其然？古者禹治天下，西为西河渔窦，以泄渠孙皇之水；北为防原泒⑤，注后之邸、嘑池之窦⑥，洒为底柱⑦，凿为龙门，以利燕、代、胡、貉与西河之民；东方漏之陆⑧，防孟诸之泽，洒⑨为九浍，以楗⑩东土之水，以利冀州之民；南为江、汉、淮、汝，东流注之五湖之处，以利荆、楚、干、越与南夷之民，此言禹之事，吾今行兼矣。"

---

[1] 参见本书第三章，《孟子·滕文公下》九处的评述，关于等差之爱与兼爱学说的讨论。
[2] 反映了《孟子·梁惠王上》七的说法。

【编者评述】

儒者援引历史人物作为人格典范，使人可闻风兴起；墨家的援引，却用以证明自己的理论已被实践。理想主义与实用主义路线之差别，在此可以明显地看出来。

【译注】

①物，事也。 ②挈，揪住。 ③毕劫有力，劲强有力。 ④况乎，若夫。 ⑤为防原泒，沿着原泒河建立堤防。本书英译本将"原泒"视作一条河。 ⑥窦，渎也。 ⑦洒为底柱，以底柱山当作河流的分流界。洒，分流也。 ⑧东方漏之陆，依上下文"西为"、"北为"、"南为"之例校之，"方"为"为"字之误。"之"亦误字，当作"大"。漏大陆即泄大陆之水，使其干燥。 ⑨洒，即酾，分也。 ⑩楗，引导。

昔者，文王之治西土，若日若月，乍①光于四方，于西土。不为大国侮小国，不为众庶侮鳏寡，不为暴势夺穑人②黍稷、狗彘。天屑临文王慈③，是以老而无子者，有所得终其寿，连独④无兄弟者，有所杂⑤[1]于生人之间；少失其父母者，有所放依⑤而长。此文王之事，则吾今行兼矣。

昔者，武王将事泰山隧⑦。《传》曰："泰山！有道曾孙周王有事⑧。大事既获⑨，仁人尚作⑩，以祗商夏⑪、蛮夷、丑貉。虽有周亲，不若仁人；万方有罪，维予一人。"[2]此言武王之事，吾今行兼矣。

是故子墨子言曰："今天下之君子，忠⑫实欲天下之富而恶其贫，欲天下之治而恶其乱；当兼相爱、交相利。此圣王之法，天下之治道也，不可不务为也？"

二、《天志上》第二十六章

子墨子言曰："今天下之士君子，知小而不知大。何以知之？以其处家者知之。若处家得罪于家长，犹有邻家所⑬避逃之；然且亲戚、兄弟、所知识，共相儆戒，皆曰：'不可不戒矣！不可不慎矣！恶有

[1] 据孙诒让说，"杂"字，读为"集"，意指充实、成就。

[2] 试比较《论语·尧曰》一。

处家而得罪于家长,而可为也?'非独处家者为然,虽处国亦然。处国得罪于国君,犹有邻国所避逃之;然且亲戚、兄弟、所知识,共相儆戒,皆曰:'不可不戒矣!不可不慎矣!谁亦有处国得罪于国君,而可为也?'此有所避逃之者也,相儆戒犹若此其厚⑭;况无所避逃之者,相儆戒岂不愈厚,然后可哉?且语言有之曰:'焉而晏日⑮焉而得罪,将恶避逃之?曰无所避逃之!"夫天不可为林谷幽门⑯无人[1],明必见之,然而天下之士君子之于天也,忽然⑰不知以相儆戒,此我所以知天下士君子知小而不知大也。

然则天亦何欲何恶?天欲义而恶不义。然则率天下之百姓,以从事于义,则我乃为天之所欲也。我为天之所欲,天亦为我所欲。然则我何欲何恶?我欲福禄而恶祸祟。若我不为天之所欲,而为天之所不欲,然则我率天下之百姓以从事于祸祟中也。然则何天之欲义而恶不义?曰:'天下有义则生,无义则死;有义则富,无义则贫;有义则治,无义则乱。'然则,天欲其生而恶其死,欲其富而恶其贫,欲其治而恶其乱,此我所以知天欲义而恶不义也。

【编者评述】

即使天志与义,也是以实利来解释。

【评注】

①乍,作也。 ②穑人,人民。 ③天屑临文王慈,上天辨识他的行为,以慈意降临文王。屑,顾也。 ④连独,颠连茕独者。 ⑤杂,成就其生业。 ⑥放依,依靠。 ⑦将事泰山隧,将祭礼泰山。隧,同燧,炬火也,所谓燔柴。 ⑧有事,指除掉商王纣。 ⑨获,完成。 ⑩作,起。 ⑪以祇商夏,本书英译本解作:祇敬上帝,拯救华夏之民。"商"字当为"帝"字之误。 ⑫忠,中也。 ⑬邻家所,邻家处所。 ⑭厚,严重。 ⑮恶而晏日,于此光天化日。焉而,即于而,于此之意。 ⑯幽门,本书英译本解作:幽蔽之门。 ⑰忽然,忽视貌。

---

〔1〕 王念孙(1744—1832)的《读书杂志》,1933年,第九册,七一页,读"门"为"闲";毕沅(1730—1797)的《墨子注》,将之读为"涧"。但两者都无助益。

曰：'且夫义者政也[1]；无从下之政①上，必从上之政下。'是故庶人竭力从事，未得次[2]己而为政，有士政之；士竭力从事，未得己而为政，有将军大夫[3]政之；将军大夫竭力从事，未得次己而为政，有三公[4]、诸侯政之；三公、诸侯竭力听治，未得次己而为政，有天子政之；天子未得已而为政，有天政之。

天子为政于三公、诸侯、士、庶人，天下之士君子固明知；天之为政于天子，天下百姓未得之明知也。故昔三代圣王禹、汤、文、武，欲以天之为政于天子，明说天下之百姓，故莫不犓②牛羊，豢③犬彘，洁为粢盛酒醴，以祭祀上帝鬼神，而求祈福于天。我未尝闻天下之所求祈福于天子者也，我所以知天之为政于天子者也。"

故天子者，天下之穷贵④也，天下之穷富也。故欲富且贵者，当天意而不可不顺。顺天意者，兼相爱，交相利，必得赏；反天意者，别相恶，交相贼，必得罚。然则是谁顺天意而得赏者？谁反天意而得罚者？子墨子言曰："昔三代圣王，禹、汤、文武，此顺天意而得赏者也；昔三代之暴王，桀、纣、幽、厉，此反天意而得罚者也。"

然则禹、汤、文、武，其得赏何以也⑤？子墨子言曰："其事上尊天，中事鬼神，下爱人。故天意曰：'此之⑥我所爱，兼而爱之，我所利，兼而利之；爱人者，此为博焉；利人者，此为厚焉。'故使贵为天子，富有天子，业⑦万世子孙，传称其善，方施⑧天下，至今称之，谓之'圣王'。"

然则桀、纣、幽、厉得其罚，何以也？子墨子言曰："其事上诟天，中诟鬼，下贼人。故天意曰：'此之我所爱，别而恶之；我所利，交而贼之；恶人者，此为之博也；贼人者，此为之厚也。'故使不得终其寿，不殁其世，至今毁之，谓之'暴王'。"

然则何以知天之爱天下百姓？以其兼而明之⑨。何以知其兼而明之？以其兼而有之。何以知其兼而有之？以其兼而食焉。何以知其兼而食焉？曰：四海之内，粒食之民，莫不犓牛羊，豢犬彘，洁为粢

---

[1] 据王念孙《读书杂志》与孙诒让《墨子闲诂》第七章的说法，通常作治理之意用的"政"字，此处用作校正或标准之意来用。

[2] 孙诒让释"次"为"即"；但毕沅读为"恣"，放纵之意。

[3] 原文说"将军大夫"，但孙诒让认为此意指卿大夫。

[4] 太师、太傅、太保。

盛酒醴，以祭祀于上帝、鬼神。天有邑人⑩，何用弗爱也？且吾言杀一不辜者，必有一不祥。杀不辜者，谁也？则人也；予之不祥者，谁也？则天也。若以天为不爱天下百姓，则何故以人与人相杀而天予之不祥？此我所以知天之爱天下之百姓也。

顺天意者，义政也；反天意者，力政也[1]。然义政将奈何哉？子墨子言曰："处大国不攻小国；处大家，不篡小家；强者不劫弱；贵者不傲贱；多者不暴寡，诈者不欺愚，此必上利于天，中利于鬼，下利于人。三利，无所不利，故举天下美名加之，谓之'圣王'"。

【编者评述】

中国古代哲学家里面，墨子是宗教性格最强的一位，他宣导人当服从天志，再也没有人像他这样强烈地依赖宗教的诫令。有些学者鉴于他的门徒曾形成某种宗教团体，因此主张他创立了一种宗教。如果此说可以成立的话，他就是古代中国里唯一奠立宗教的人。

【译注】

①政，正也。　②犓，喂。　③豢，养。　④穷贵，极贵。下句之穷富，亦即极富。　⑤何以，何因。　⑥之，于也。　⑦业，继纂其业。　⑧方施，普遍流传。　⑨兼而明之，全部照明之。　⑩天有邑人，上天保有天下的人。邑，天下大小国家皆为天邑，故天下之人为邑人。

力政者则与此异。言非此，行反此，犹倖驰也①。处大国，攻小国；处大家，篡小家；强者劫弱；贵者傲贱；多者暴寡；诈者欺愚；此上不利于天，中不利于鬼，下不利于人。三不利，无所利，故举天下恶名加之，谓之'暴王'。"

子墨子言曰："我有天志，譬若轮人之有规，匠人之有矩，轮匠执其规矩，以度天下之方圆，曰：'中者是也，不中者非也。'今天下之士君子之书不可胜载，言语不可尽计，上说诸侯，下说列士，其于仁义则大相远也。何以知之？曰：我得天下之明法以度之。"

---

〔1〕　据孙诒让说，"政"字通常难作治理解，此处当作"正"字用，意即操控之道。

三、《非命上》第三十五章

子墨子言曰:"古者王公大人,为政国家者,皆欲国家之富,人民之众,刑政之治。"然而不得富而得贫,不得众而得寡,不得治而得乱,则是本失其所欲,得其所恶,是故何也?子墨子言曰:"执有命者,以杂②于民间者众"。执有命者之言曰:"命富则富,命贫则贫,命众则众,命寡则寡,命治则治,命乱则乱,命寿则寿,命夭则夭,命③,虽强劲,何益哉[1]?"以上④说王公大人,下以驵⑤百姓之从事,故执有命者不仁。故当执有命者之言,不可不明辨。

【编者评述】

儒家、道家论命,是从其根源面,也就是从与宇宙全体相关的人之禀赋与功能着眼。墨子论命,却是从狭义的命运观察,而且大体上是从其产生的效果来讨论,深层的哲学与宗教面,他并无兴趣。

【译注】

①倖驰,一本作"背驰",犹背道而驰也,一本是。 ②杂,夹杂。③命,此字下当有脱文。 ④以上,当为"上以",原文误倒。 ⑤驵,即"阻"也。

然则明辨此之说将奈何哉?子墨子言曰:"必立仪①,言而毋仪,譬犹运钧之上而立朝夕者也②,是非利害之辨,不可得而明知也。故言必有三表[2]。"何谓三表?子墨子言曰:"有本之者③,有原之者④,有用之者⑤。于何本之?上本之于[天鬼之志][3]、古者圣王之事。于何原之?下原察百姓耳目之实。于何用之?废以为刑政[4],观其中⑥国家百姓人民之利。此所谓言有三表也。"

---

[1] "强劲"的观念,也见于《墨子·非命》中、下篇;与《天志》中、下篇。

[2] 在《墨子·非命》中、下篇处,"法"用以代替此处所说的"表"字。据孙诒让说,它们的意义与"仪"相同,上文将此字译成"标准"。

[3] 这些插入的文字,也出现在《墨子·非命》中篇首段相似的段落之中。

[4] 据王念孙,前引书,八七页所说,"废"与"发"字通用,"应用"之意。

【编者评述】

"本之者、原之者、用之者",惊人地合乎科学程序——理论总要在实际运用中加以检验——在此,我们不能不感受到墨子强烈的实用主义意味!

【译注】

①立仪,立下标准。　②譬犹运钧之上而立朝夕,仿如在运转的陶模上测定日出日落的状况一样。　③本之者,考其本始。　④原之者,察度其事故。　⑤用之者,应用于实际。　⑥中,适合。

然而今天下之士君子,或以命为有。盖尝尚观于圣王之事①,古者桀之所乱,汤受而治之;纣之所乱,武王受而治之。此世未易,民未渝②,在于桀纣,则天下乱;在于汤武,则天下治,岂可谓有命哉。然而今天下之士君子,或以命为有。盖尝尚观于先王之书,先王之书,所以出国家,布施百姓者,宪③也,先王之宪,亦尝有曰"福不可请,而祸不可讳,敬无益,暴无伤"者乎?所以听狱制罪者,刑也。先王之刑,亦尝有曰"福不可请,祸不可讳,敬无益,暴无伤"者乎?所以整设师旅、进退师徒者,誓也。先王之誓,亦尝有曰"福不可请,祸不可讳,敬无益,暴无伤"者乎?是故子墨子言曰:"吾当未盐数[1],天下之良书,不可尽计数,大方论数④,而五者是也[2],今虽毋⑤求执有命者之言,不必得,不亦可错⑥乎?"

【译注】

①盖尝尚观于圣王之事,何不往上观察圣王的行事呢?盖,同"盍"字。尚,上也。　②渝,变也。　③宪,法制也。　④大方论数,大致说来。　⑤毋,助词,无意义。　⑥错,同"措"字,搁置一旁之意。

今用执有命者之言,是覆①天下之义,覆天下之义者,是立命者也,百姓之谇②也。说百姓之谇者,是灭天下之人也。然则所为欲义人在上者,何也?曰:"义人在上,天下必治,上帝山川鬼神必有干

[1] 据毕沅之说,"盐"字为"尽"字之误。
[2] 据毕沅之说,原文虽作"五",但当为"三"。

主[3],万民被其大利。”何以知之?子墨子曰:“古者汤封于亳,绝长继短,方地百里,与其百姓兼相爱,交相利,移则分[4]。率其百姓,以上尊天事鬼,是以天鬼富之,诸侯与之,百姓亲之,贤士归之。未殁其世,而王天下,政诸侯〔1〕。昔者,文王于岐周,绝长继短,方地百里,与其百姓兼相爱,交相利,移则分,是以近者安其政,远者归其德。闻文王者,皆起而趋之。罢不肖[5]股肱不利者,处而愿之曰:‘奈何乎[6]使文王之地及我。则吾岂不亦犹文王之民也哉?’是以天鬼富之,诸侯与之,百姓亲之,贤士归之,未殁其世,而王天下,政诸侯。乡者言曰:‘义人在上,天下必治,上帝山川鬼神,必有干主,万民被其大利,吾用此知之。’

是故古之圣王发宪出令,设以为赏罚以劝贤[沮暴]〔2〕,是以入则孝慈于亲戚[7],出则弟长于乡里,坐处有度,出入有节,男女有辨。是故使治官府,则不盗窃,守城则不崩叛,君有难则死,出亡则送,此上之所赏,而百姓之所誉也。执有命者之言曰:‘上之所赏,命固且赏,非贤故赏也。上之所罚,命固且罚,不暴故罚也[8]。’是故入则不慈孝于亲戚,出则不弟长于乡里,坐处不度,出入无节,男女无辨,是故治官府则盗窃,守城则崩叛,君有难则不死,出亡则不送,此上之所罚,百姓之所非毁也,执有命者言曰:‘上之所罚,命固且罚,不暴故罚也。上之所赏,命固且赏,非贤故赏也。’以此为君则不义,为臣则不忠,为父则不慈,为子则不孝,为兄则不良,为弟则不弟,而强执此者,此特凶言之所自生,而暴人之道也。”

然则何以知命之为暴人之道?昔上世之穷民,贪于饮食,惰于从事,是以衣食之财不足,而饥寒冻馁之忧至。不知曰“我罢不肖,从事不疾[9]”,必曰“我命固且贫”。昔上世暴王不忍[10]其耳目之淫,心涂之辟[11]不顺其亲戚,遂以亡失国家,倾覆社稷。不知曰“我罢不肖,为政不善”,必曰“吾命固失之”。于《仲虺之诰》曰:“我闻于夏人,矫天命,布命于下,帝式是恶[12],龚[13]丧厥师。〔3〕”此言汤之所以非桀之执有命也。于《太誓》曰:“纣夷处[14],不肯事上帝鬼神,祸厥先神禔不

〔1〕 孙诒让说此处的“政”字,意指盟长。

〔2〕 据孙诒让,应当加入“沮暴”二字。

〔3〕 覆述《书经·仲虺之诰》。参见 Legge 译,*Shoo King*, p. 178。

祀⑮。乃曰:吾民有命⑯,无廖排漏⑰〔1〕,天亦纵弃之而弗葆⑱。〔2〕”此言武王所以非纣执有命也。今用执有命者之言,则上不听治,下不从事。上不听治则刑政乱,下不从事则财用不足,上无以供粢盛酒醴、祭祀上帝、鬼神;下无此降绥⑲天下贤可之士;外无以应待诸侯之宾客;内无以食饥衣寒,将养⑳老弱。故命上不利于天,中不利于鬼,下不利于人,而强执此者,此特凶言之所自生,而暴人之道也。是故子墨子言曰:“今天下之士君子,忠㉑实欲天下之富而恶其贫,欲天下之治而恶其乱,执有命者之言,不可不非,此天下之大害也。”

【译注】

①覆,颠覆。 ②谇,读为“悴”,忧伤也。 ③干主,宗主。 ④移则分,毕沅认为当作“财多则分”。 ⑤罢不肖,疲弱与卑微之小民。⑥奈何乎,怎么办。 ⑦亲戚,指双亲。 ⑧不暴故罚,不是因为残暴受到惩罚。 ⑨从事不疾,工作不积极。 ⑩不忍,忍不住。 ⑪心涂之辟,心志之便僻。“涂”字据王引之说,改为“志”。 ⑫帝式是恶,上帝因此不喜欢。式,用也,因也。 ⑬龚,同“用”,因也。 ⑭夷处,本书英译本解作:平居箕踞而坐。 ⑮祸厥先神禔不祀,据《天志中》,此句当作“弃厥先神祇不祀”。 ⑯吾民有命,此句“民”字上脱一“有”字。 ⑰无廖排漏,此句当从《天命中》作“毋戮其务”。 ⑱纵弃,放弃也。葆,同“保”字。 ⑲降绥,即隆绥。绥者,安也。 ⑳将养,俞樾云“将养”为“持养”之误。 ㉑忠,当作“中”。

四、其他篇章

(一)功利主义

子墨子曰:“凡言凡动,利于天鬼百姓者为之;凡言凡动,害于天鬼百姓者舍之;凡言凡动,合于三代圣王尧、舜、禹、汤、文、武者为之;凡言凡动,合于三代暴王桀、纣、幽、厉者舍之。”子墨子曰:“言足以

---

〔1〕 此句文意不清,此用毕沅据《非命中》结束时,相似段落之文句,加以校正。

〔2〕 全文引自《书经·太誓》,参见 Legge 译,p. 286。最后一句,不见于经文。

迁行者[①]常之，不足以迁行者勿常，不足以迁行而常之，是荡口[②]也。”（《贵义》第四十七）

圣人为政一国，一个可倍[③]也；大之为政天下，天下可倍也。其倍之，非外取地也，因其国家，去其无用之费，足以倍之。圣王为政，其发令兴事，使民用财也，无不加用而为者[④]；是故用财不费，民德〔1〕不劳，其兴利多矣……

昔圣王为法曰：“丈夫年二十，毋敢不处家[⑤]；女子年十五，毋敢不事人。”此圣王之法也。圣王既没，于民次也[⑥]。其欲蚤处家者，有所[⑦]二十年处家；其欲晚处家者，有所四十年处家。以其蚤与晚相践[⑧]，后圣王之法十年。若纯三年而字[⑨]，子生可以二三年[⑩]矣，此不惟使民蚤处家而可以倍与？

且不然已，今天下为政者，其所以寡人之道多[⑪]，其使民劳，其籍敛[⑫]厚，民财不足，冻饿死者，不可胜数也。且大人惟毋[⑬]兴师以攻伐邻国，久者终年，速者数月，男女久不相见，此所以寡人之道也……（《节用》上第二十）

【译注】

①足以迁行，足以使行为提升向善。 ②荡口，多余浪费之言。 ③可倍，言其利可倍。 ④无不加用而为，本书英译本解作：从来不做无用之事。 ⑤处家，成家。 ⑥于民次也，百姓为其所欲为。次，读为恣。 ⑦有所，有时。 ⑧相践，相翦除。 ⑨纯，皆也。字，妊娠。 ⑩年，“计”字之误。 ⑪寡人之道多，减少人口的方法很多。 ⑫籍敛，税敛也。 ⑬惟毋，语词。

（二）非攻

夫无[①]兼国覆军、贼虐万民，以乱圣人之绪[②]。意将以为利天乎？夫取天之人，以攻天之邑，此刺杀天民，剥振[③]神之位，倾覆社稷，攘杀其牺牲，则此上不中天之利矣。意将以为利鬼乎？夫杀之人[④]，灭鬼神之主，废灭先王，贼虐万民，百姓离散，则此中不中鬼之利矣。意

〔1〕 据孙诒让说，“德”字当读为“得”。

将以为利人乎？夫杀之人，为利人也博矣[1]，又计其费此⑤，为周生之本⑥，竭天下百姓之财用，不可胜数也，则此下不中人之利矣。(《非攻》下第十九)

【译注】

①夫无，发声词，无义。　②绪，业。　③剥振，剥裂。　④杀之人，杀字下脱“夭”字。下文同。　⑤计其费此，计算其所费财力。此，訾也。⑥周生之本，戕害生计之本。周，“害”字之误。

(三)非乐

是故子墨子之所以非乐者，非以大钟、鸣鼓、琴瑟、竽笙之声以为不乐也……然上考之，不中圣王之事；下度之，不中为民之利。是故子墨子曰：“为乐非也。……”

子墨子曰：“姑尝厚措敛乎万民①，以为大钟、鸣鼓、琴瑟、竽笙之声，以求兴天下之利，除天下之害，而无补也。”是故子墨子曰：“为乐非也。”……使丈夫为之，废丈夫耕稼、树艺之时；使妇人为之，废妇人纺绩、织纴之事。今王公大人唯毋②为乐，亏夺民衣食之财以拊③乐，如此多也。是故子墨子曰：“为乐非也。”

今大钟、鸣鼓、琴瑟、竽笙之声，既已具矣；王公大人锈④然奏而独听之，将何乐得焉哉？其说将必与贱人，不与君子⑤。与君子听之，废君子听治；与贱人听之，废贱人之从事。今王公大人，惟毋为乐，亏夺民之衣食之财以拊乐，如此多也。是故子墨子曰：“为乐非也。”

昔者，齐康公(公元前404—前379年在位)兴乐万⑥[2]，万人⑦不可衣短褐，不可食糠糟。曰：“食饮不美，面目颜色不足视也；衣服不美，身体从容丑羸⑧不足观也。是以食必粱肉，衣必文绣。”此掌⑨不从事乎衣食之财，而掌食乎人者也。是故子墨子曰：“今王公大人，惟毋为乐，亏夺民衣食之财以拊乐，如此多也。”是故子墨子曰：“为乐非也。”

---

[1] 据俞樾《诸子平议》，1899年，卷九，二〇页下半之说，“博”字当作“薄”字用。

[2] 据孙诒让说，“万”字当读为“舞”。

今惟毋在乎王公大人说乐而听之,即必不能蚤朝晏退,听狱治政,是故国家乱而社稷危矣。……是故子墨子曰:“为乐非也!”(《非乐》上第三十二)

【译注】

①姑尝厚措敛乎万民,姑且尝试向百姓加重征收。 ②惟毋,语词,无义。 ③拊,击也。 ④锈,《说文》、《玉篇》俱无此字,“锈”当为“肃”字之误。 ⑤必与贱人,不与君子,本书英译本采孙诒让校语,认为此两句疑当作“不与贱人,必与君子”。 ⑥兴乐万,本书英译本解作:兴作音乐及兴作舞蹈。万,万舞之万也。 ⑦万人,舞万舞之人。 ⑧身体从容丑羸,当作“身体从容”,“丑羸”两字疑为后人所加。从容,举动也。 ⑨掌,常也。

(四)节葬

今天下之士君子,将犹多皆疑惑厚葬久丧之为中①是非利害也。故子墨子言曰:“然则姑尝稽之。今虽毋法执厚葬久丧者言,以为事乎国家②。此存③乎王公大人有丧者,曰棺椁必重,葬埋必厚,衣衾必多,文绣必繁,丘陇必巨……哭泣不秩④,声翁⑤,缞绖,垂涕,处倚庐⑥,寝苫枕凷⑦……以此共三年。若法若言,行若道,使王公大人行此,则必不能蚤朝晏退,必不能治五官六府[1],辟⑧草木,实仓廪。使农夫行此,则必不能蚤出夜入,耕稼树艺。使百工行此,则必不能修舟车、为器皿矣。使妇人行此,则必不能夙兴夜寐,纺绩织纴。细计厚葬,为多埋赋财者⑨也;计久丧,为久禁从事⑩者也。财以⑪成者,扶⑫而埋之;后得生者⑬,而久禁之。以此求富,此譬犹禁耕而求获也。”(《节葬》下第二十五)

【译注】

①中,符合。 ②今虽毋法执厚葬久丧者言,以为事乎国家,本书英译本解作:拥护厚葬久丧的言论,如果行之于国家事务。虽,唯也。毋,语词,无义。 ③存,在也。 ④不秩,无常。 ⑤翁,当为“翁”字之误。

---

[1] 五官为司徒、司马、司空、司士、司寇。六府为管财物之诸部门。

翕，声音喑然状。　⑥倚庐，丧屋，其构造倚木为庐。　⑦苫，编排之稻草。枕凷，头依在土块上。凷，块也。　⑧辟，闢。　⑨赋财，货财也。赋，即"货"字。　⑩久禁从事，长久不能工作。　⑪以，已也。　⑫扶，当为"挟"字之误。　⑬后得生者，后生之材。

(五)尚贤

何以知尚贤为政之本也？曰："自贵且智者为政乎愚且贱者，则治；自愚且贱者为政乎贵且智者，则乱。"是以知尚贤为政之本也。

故古者圣王甚尊尚贤而任使能，不党父兄，不偏贵富，不嬖颜色[①]。贤者举而上之，富而贵之，以为官长；不肖者抑而废之，贫而贱之，以为徒役[②]。是以民皆劝其赏，畏其罚，相率而为贤，者[③]以贤者众而不肖者寡，此谓进贤。……今王公大人，有一衣裳不能制也，必藉[④]良工；有一牛羊不能杀也，必藉良宰……今王公大人，中实将欲治其国家，欲脩保而勿失，胡不察尚贤为政之本也？(《尚贤》中第九)

【译注】

①不嬖颜色，不沉溺女色。嬖，便嬖。颜色，谓美貌也。　②徒役，仆役也。　③者，当为"是"字之误。　④藉，凭赖。

(六)尚同

察天下之所以治者何也？天子唯能壹同天下之义，是以天下治也。天下之百姓，皆上同于天子，而不上同于天，则菑犹未去也。今若天飘风苦雨，溱溱[①]而至者，此天之所以罚百姓之不上同于天者也。(《尚同》上第十一)

何以知尚同一义之可而[②]为政于天下也？然胡不[③]审稽[④]古之治[⑤]为政之说乎？古者天之始生民，未有正长也，百姓为人[⑥]。若苟百姓为人，是一人一义，十人十义，百人百义，千人千义，逮至人之众不可胜计也，则其所谓义者亦不可胜计。此皆是其义而非人之义，是以厚者有斗，而薄者有争。是故天之欲同一天下之义也，是故选择贤者，立为天子。天子以其知力为未足独治天下，是以选择其次，立为

三公。三公又以其知力为未足独左右天子也，是以分国建诸侯。诸侯又以其知力为未足独治其四境之内也，是以选择其次，立为卿之[7]宰……是故古者天子之立三公、诸侯、卿之宰、乡长家君，非特富贵游佚而择之也，将使助治乱刑政也……天下既已治，天子又总天下之义，以尚同于天。故当尚同之为说也，尚[8]用之天子，可以治天下矣；中用之诸侯，可而[9]治其国矣；小用之家君，可而治其家矣。（《尚同》下第十三）

【编者评述】

墨子常被批评为权威主义，这样的危险是有的，他要求认同确是过于严苛。然而我们不应忘记，最后的权威却是天，就此而论，它与儒家的天命说并没有太大的不同。两者都认为是否业已践履天命，端看百姓是否安乐，社会是否安和而定。不同的只是儒家想到的是道德责任，而墨子却考虑到实际的效果而已。

【译注】

①溱溱，风雨盛貌。 ②而，以也。 ③然胡不，犹则胡不也。 ④审稽，考核。 ⑤治，疑为"始"字之误。 ⑥为人，本书英译本解为个体。 ⑦之，犹与也。 ⑧尚，上也。 ⑨而，此处亦作"以"字解。

第十章　形上学观念的争辩：名家

大致说来，古代中国的主要哲学派别对于名实间的问题都极度关心，其理由或因考虑其社会、道德的作用（如儒家）；或因其形上的蕴味（如道家）；或为政治控制方便之故（如法家）。然而，对于此问题的逻辑层面，却乏人注意。荀子正名的主张虽较为接近它，但其目的仍是落在道德与社会的层面。唯一关怀逻辑问题的学派，厥为名家。只是此学派声势甚小，而且过后即无多大的影响力。

“名家”之所以得名，是用以强调此派学者理智的性格。事实上，他们从未发展出三段论式，也未发现任何的思想律。他们往往喜欢用对话、格言、诡辩的方式，而不用系统、明确的论证表达其思想。然而，关于存在、关系、空间、时间、质料、真实性，以及因果等诸问题，只有此一派学者真正探究过。在中文里面，他们被称之为“名家”，或叫“名辩”。事实上，他们的关怀不仅限于名实的问题，他们的形上学与知识论的概念固然粗糙，在中国古代时期，却是唯一可以代表纯粹理智主义的一支思潮。他们服膺墨家兼爱的旨意，所以他们对于概念的辨析，很可能是为支持此旨意而发。纵使如此，他们所循的途径仍是颇为曲折的。他们的纯理智兴趣是真诚而首出的，此点处处都可显示出来。就此而论，他们在国史上是独一无二的。

此一团体不像儒者或墨者等其他学派那般易于辨认，它是由一些思想家组成，其中以惠施（公元前380—前305?）及公孙龙（生于公元前380年?）最为重要，可是他们的意见并不一致。惠施与其友庄子都相信万物一体，是谓“太一”。只是庄子认为要经由神秘经验，惠施却主张须透过理性知识，才可体认之。而惠施与公孙龙的对反处，则不只一两点。惠施相信万物相对，公孙龙则以为绝对；前者强调变化，后者则着重普遍常驻。这些是二十一条诡辩背后的基本问题，其中有些诡辩似乎站在惠施时空

相对说这边，有些则对公孙龙强调的普遍常驻说相当有利。

在中国，此一学派的理智思潮为何毫无发展？此一问题免不了有人要提出来问。问题也许可以如此回答：一方面，中国人对逻辑缺乏兴趣；另一方面，在动乱的岁月里，并不宜名理学者作逻辑的研究。可是更重要的是，其他主要学派所共同关怀的，都在谋求解决人的问题，有些思想家更汲汲于改革社会。相形之下，名家仿若游谈无根，“能胜人之口，不能服人之心，辩者之囿也”，庄子如是评骘〔1〕。

一、惠施与辩者

《庄子·天下》

惠施多方①，其书五车，其道舛驳②，其言也不中③。历物之意④，曰：

1. 至大无外，谓之大一〔2〕；至小无内，谓之小一。

【编者评述】

惠施是否想到了原子？

2. 无厚，不可积也，其大千里⑤。
3. 天与地卑，山与泽平。
4. 日方中方睨⑥，物方生方死。
5. 大同而与小同异，此之谓小同异；万物毕同毕异，此之谓大同

---

〔1〕《庄子·天下》，《南华真经》，卷一〇，二四页下半。并参照 Giles 译，*Chuang Tzu*，1961，p. 314；对名家进一步的批判，参见《荀子·非十二子与解蔽》，《四部丛刊》本，卷三，一四页下半；卷一五，五页上半（参照 Dubs 译，*The Works of Hsüntze*，pp. 79，262）以及司马迁《史记》，百衲本，卷一三〇，三页下半至四页上半。惠施的身世，所知者甚少，我们仅知他是宋人，一度为梁惠王（公元前 371—前 320 年在位）之首相，并常与其友庄子辩论。公孙龙，赵人，曾为平原君之客，平原君初善遇之，后终摒弃不用。

〔2〕试观《庄子·徐无鬼与天下》，《南华真经》，卷八，四二页上半，卷一〇，三五页上半。并参照 Giles 译，pp. 246 与 319。

异〔1〕。

6. 南方无穷而有穷，

7. 今日适越而昔来⑥〔2〕。

8. 连环可解也。

9. 我知天下之中央，燕之北越之南是也。

10. 泛爱万物，天地一体也。〔3〕

【编者评述】

章炳麟（章太炎，1868—1936）是最早讨论中国古代哲学——尤其是庄子——的学者，他认为第一、二、三、六、八、九诸条诡论，是主张所有量的标准与空间的区别，都是虚幻不实的；第四、七两条则指时间的虚妄；第五、十两条指的是万物间表面的异同皆为假相〔4〕，此种解释似乎很合理。胡适却认为前面九条诡论，为的是要证明最后一条所表现出的宇宙之一元论〔5〕，此种解释是否会过于把现代的哲学思想投射到古代的文献里去？

【译注】

①多方，多方术。　②舛驳，乖杂矛盾。　③不中，无当于大道。　④历物之意，研析万物之意。　⑤无厚，不可积也，其大千里。等到没有厚度时，即无任何的容积，但却可展延至千里之广。　⑥日方中方睨，日方正中，便已偏斜。　⑦今日适越而昔来，今日到越国去，而昨日抵达。

惠施以此为大观于天下①，而晓辩者，天下之辩者相与乐之。

1. 卵有毛。

2. 鸡三足〔6〕。

---

〔1〕 试与《荀子》大共名与大别名之说相比较，参见《荀子·正名》，《四部丛刊》本，卷一六，六页。并参照 Dubs 译 *The Works of Hsüntze*, p. 286。

〔2〕 此句也见于《庄子·齐物论》，《南华真经》，卷一，二五页下半。并参照 Giles 译，p. 36。

〔3〕 见《庄子·齐物论》，《南华真经》卷一，三四页上半；Giles 译，p. 41。

〔4〕 《国故论衡》，192～193 页。

〔5〕 *Development of the Logical Method in Ancient China*, p. 113.

〔6〕 据王先谦（1842—1919）《庄子集解·天下》之注，三足为形体上之两足，再加上神。但如依《公孙龙子》第四章《通变》［本章，二，（三）］，其意似乎是指两足，再加上总言鸡足一，一共为三。

3. 郢有天下②。
4. 犬可以为羊。
5. 马有卵。
6. 丁子③有尾。
7. 火不热。
8. 山出口④。
9. 轮不蹍地。
10. 目不见。
11. 指[1]不至,至不绝。
12. 龟长于蛇。
13. 矩不方,规不可以为圆。
14. 凿不围枘⑤。
15. 飞鸟之景⑥未尝动也。
16. 镞矢之疾,而有不行不止之时。
17. 狗非犬。
18. 黄马、骊牛⑥三[2]。
19. 白狗黑。
20. 孤驹未尝有母。
21. 一尺之棰⑧,日取其半,万世不竭。

辩者以此与惠施相应,终身无穷。

【编者评述】

胡适将诡论中的二十条[3]分成四组:第三、九、十五、十六、二十一诸条,说明时空分割的虚妄;第一、五、六、十二、十三、十四、十七诸条,则试证所有异同的相对性;第二、七、十、十一与十八条,讨论知识问题;第四、十九与二十等三条,则用以论名[4]。大部分的学者都同意此种解释。无论如何,第十六、二十一两条,与芝诺

---

[1] "指"字义原为手指或指向之意,它往往被解释为"符号"(mark)、"记号"(sign)、"属性"(attributes)等等。但因为其他诡辩所处理的,都是具体的事物,所以个人宁愿按原字义,将它译成具体名词,而不愿过于哲学化。

[2] "三"指"黄色"、"黑色"、"动物"三个观念。

[3] 第八条因文意不明,不算在内。

[4] 《中国哲学史大纲》,1919年,239页。并参照其 *Development of the Logical Method in Ancient China*, pp. 118 ~ 128。

(Zeno)反对动的可能性之第二、第三论证非常相似,学哲学的人都可一目了然。

【译注】

①大观于天下,本书英译本解作:天下之大观。另一种读法可于"大"字下断句。 ②郢有天下,郢为楚国首都,它可包容天下。 ③丁子,楚人呼虾蟆为丁子。 ④山出口,本书英译本解作:山生出众口。⑤凿不围枘,有孔的凿并没有包住插在凿孔中的细木。 ⑥飞鸟之景,飞鸟之影。 ⑦骊牛,黑牛。⑧棰,杖也。

二、《公孙龙子》[1]

(一)《白马论》

"白马非马,可乎?"曰:"可。"曰:"何哉?"曰:"马者所以命形也,白者所以命色也。命色者非命形也。故曰:白马非马。"曰:"有白马,不可谓无马也,不可谓无马者,非马也?有白马为有马,白之非马,何也?"曰:"求马,黄黑马皆可致;求白马,黄黑马不可致。使白马乃马也,是所求一也。所求一者,白者不异马也。所求不异,如①[2]黄黑马,有可有不可,何也[3]?可与不可,其相非明②。故黄黑马,一也,而可以应有马,而不可以应有白马,是白马之非马审矣。"曰:"以马之有色为非马,天下非有无色之马也,天下无马,可乎?"曰:"马固有色,故有白马,使马无色,有马如已耳③,安取白马?故白者非马也。白马者,马与白也,马与白马也。故曰白马非马也"。曰:"马未与白为马,白未与马为白,合马与白,复名白马,是相与以不相

---

[1] 《公孙龙子》包含六篇短文在内,其中多处鲁鱼亥豕,殊为难解,底下的译文亦不敢说能全通。注者与译者为了使此文通畅可解,因此往往多方补正,结果反而几乎使此文变为个人的著作。如在许多地方,他们为使文意可通,因此乃将"是"字改为"非"字。《迹府》篇记载公孙龙身世,无哲学意味,故省略不译。

[2] 此处的"如"字,可与"而"字通用。参见钱穆《惠施公孙龙》,1931年,49页。

[3] 据俞樾《俞楼杂纂》二页上半,所收《读公孙龙子》一文,"也"(语尾肯定助词)当读为"耶"(语尾疑问助词)。

与为名,未可[1]。故曰白马非马,未可。"曰:"以有白马为有马[2],谓有白马为有黄马,可乎?"曰:"未可。"曰:"以有马为异有黄马,是异黄马于马也。异黄马于马,是以黄马为非马。以黄马为非马,而以白马为有马,此飞者入池而棺椁异处,此天下之悖言乱辞也。"曰:"有白马不可谓无马者,离白之谓也。不离者,有白马不可谓有马也。故所以为有马者,独以马为有马耳,非有白马为有马。故其为有马也,不可以谓马马也。"曰:"白者不定所白④,忘之而可也。白马者,言白定所白也⑤。定所白者,非白也。马者无去取于色,故黄黑皆所以应。白马者有去取于色,黄黑马皆所以色去。故唯白马独可以应耳,无去者非有去也⑥,故曰:白马非马。"

(二)《指物论》

物莫非指⑥,而指非指。天下无指,物无可以谓物。非指者,天下而物可谓指乎⑧?指也者,天下之所无也。物也者,天下之所有也。以天下之所有,为天下之所无,未可。

天下无指,而⑨物不可谓指也。不可谓指者,非指也⑩。非指者,物莫非指也。天下无指而物不可谓指者,非有非指也⑪。非有非指者,物莫非指也。物莫非指者,而指非指也。天下无指者,生于物之各有名,不论指也⑫。不为指而谓之指,是兼、不为指⑬。以"有不为指"之"无不为指",未可⑭。

且指者,天下之所兼⑮。天下无指者,物不可谓无指也。不可谓无指者,非有非指也。非有非指者,物莫非指,指非非指⑯也,指与物非指⑰也。使天下无物指⑱,谁径谓非指?天下无物,谁径谓指?天下有指、无物指,谁径谓非指?径谓无物非指?且夫指固自为非指,奚待于物而乃与为指⑲?

【编者评述】

"指"字意义繁多,学者往往找容易解释的下手,甚或有人即将自己的哲学投射到《公孙龙子》里去。赞成共相的人,免不了将指解释成普遍概念;然而唯名论者却

---

[1] 此句文意不清,所有注家与译者的修订补正,似乎皆未能称人意。

[2] 《四部备要》本"有马"作"非马"。

坚持一般的意义，或为手指，或为指涉。解释的机会是均等的，大家都可自圆其说，可是由于原文缺损不堪，没有人可以确定自己的解释一定是对的。

【译注】

①如，而也。 ②其相非明，明显地互相排斥。 ③如已耳，而已矣！④白者不定所白，“白”此名称如果不固定在它所指涉的白物上。⑤白马者，言白定所白也：说“白马”时，“白”此一名称已固定其所指涉的白物（白马）上。 ⑥无去者非有去也，没去掉色的和去掉色的不同。⑦指，本书英译本解作记号。 ⑧非指者，天下而物可谓指乎，本书英译本解作：如没有记号的话，天下之物可称得上是记号吗？ ⑨而，故也。⑩不可谓指者，非指也，英译本解作：不能称作记号的，即不是记号。⑪天下无指而物不可谓指者，非有非指也，本书英译本解作：天下间没有记号，万物也不能称作记号，但这不表示有的事物是可以没记号的。⑫天下无指者，生于物之各有名，不为指也。英译本解作：所以说天下间没有记号，乃因万物各有其名，可是其名并不能视同记号。 ⑬不为指而谓之指，是兼、不为指，英译本解作：不是用来作记号用的，我们仍可称作记号，乃考虑到它们可以作为其他事物之记号，事实上并不是记号。⑭以有不为指之无不为指，未可，英译本解作：将本来不是记号的视为记号，这是不对的。 ⑮且指者，天下之所兼，英译本解作：何况，记号乃适用于彼此间之记号。 ⑯指非非指，英译本解作：记号与不是记号者相异。 ⑰指与物非指也，英译本解作：记号与事物相结合后，不同于记号（本身）。 ⑱物指，物之指，物之记号。 ⑲且夫指固自为非指，奚待于物而乃与为指，英译本解作：何况，记号本身并非记号，为什么它们需要与物合，才能成为记号？

（三）《通变论》

> 曰：二有一乎[①]？曰：二无一。曰：二有右乎？曰：二无右。曰二有左乎？曰：二无左。曰：右可谓二乎？曰：不可。曰：左可谓二乎？曰：不可。曰：左与右可谓二乎？曰：可。曰：谓变非不变，可乎[②]？

曰：可。曰：右有与，可谓变乎③？曰：可。曰：变只[1]？曰：右。曰：右苟变，安可谓右？苟不变，安可谓变。曰：二苟无左又无右④，二者左与右。奈何⑤？羊合牛非马，牛合羊非鸡。曰：何哉？曰：羊与牛唯异⑥。羊有齿，牛无齿⑥，而牛之非羊也，羊之非牛也，未可。是不俱有，而或类焉⑧。

羊有角，牛有角，牛之而羊也，羊之而牛也⑨，未可。是俱有，而类之不同也。羊牛有角，马无角；马有尾，牛羊无尾。故曰："羊合牛非马也，非马者无马也。无马者，羊不二，牛不二，而羊牛二⑩，是而羊而牛非马，可也⑪。若举而以是⑫，犹类之不同⑬。若左右，犹是举⑭。牛羊有毛，鸡有羽。谓鸡足一，数足二⑮，二而[2]一，故三[3]。谓牛羊足一，数足四，四而一，故五。牛羊足五，鸡足三，故曰牛合羊非鸡。非有以非鸡也⑯。与马以鸡，宁马⑰。材不材⑱，其无以类⑲，审矣。举是乱名⑳，是谓狂举㉑。"

曰："他辩㉒。"曰："青以[4]白非黄㉓，白以青非碧。"曰："何哉？"曰："青白不相与而相与，反对也㉔。不相邻而相邻，不害其方也㉕。不害其方者，反而对，各当其所㉖，若左右不骊[5]。故一于青不可㉘，一于白不可。恶乎其有黄矣哉？黄其正矣，是正举也㉙。其犹君臣之于国焉㉚[6]。故强寿㉛矣。而且青骊乎白㉜，而白不胜也㉝，白足之胜矣而不胜㉞，是木贼金也㉟，木贼金者碧㊱，碧则非正举矣。青白不相与而相与㊲，不相胜则两明也㊳，争而明，其色碧也。与其碧宁黄，黄其马也，其与类乎㊴？碧其鸡也，其与暴乎㊵[7]？暴则君臣争而两明也，两明者昏不明，非正举也。非正举者，名实无当，骊色章焉㊶。故曰两明也。两明而道丧，其无有以正焉㊷。"

（四）《坚白论》

坚白石三㊸，可乎？曰："不可。"曰："二，可乎？"曰："可。"曰：

---

[1] 据俞樾，前引书，六页上半，"只"字当为"奚"字。
[2] 据钱穆《惠施公孙龙》，六四页，此处的"而"字作"与"解。
[3] 参见本章一、惠施与辩者，第二组，二、鸡三足。
[4] 据钱穆，前引书，六六页，"以"字作"与"解。
[5] "骊"字相当晦涩难解，将它解为附丽，最为恰当。
[6] 据朱谢希深之注，此处以诸色喻君、臣、国。
[7] 据钱穆，前引书，七〇页之说，"暴"作冲突解。

"何哉?"曰:"无坚得白,其举也二㊹。无白得坚,其举也二。"曰:"得其所白,不可谓无白㊺;得其所坚,不可谓无坚。而之石也之于然也㊻,非三也?"曰:"视不得其所坚,而得其所白者,无坚也㊼。拊不得其所白,而得其所坚㊽者,无白也。"曰:"天下无白,不可以视石㊾。天下无坚,不可以谓石。坚白石不相外,藏三可乎㊿?"曰:"有自藏也,非藏而藏也(51)。曰:"其白也,其坚也,而石必得以相盈(52),其自藏奈何?"曰:"得其白,得其坚,见与不见离(53),一一不相盈,故离(54)。离也者,藏也。"

【编者评述】

冯友兰认为一物之藏,即意指它潜存。这种理解未免以新实在论殊相存在、共相潜存的理论架构,强加在公孙龙子身上。冯友兰为了使他的解释前后一致,因此又必须把"指"解为共相[1],但"指"的意义模糊难定,很难下个确切的结论。

【译注】

①二有一乎,英译本解作:一包含在二之中吗? ②谓变非不变,可乎? 说"变不是不变",可以吗? ③右有与,可谓变乎?"右"如果与其他事物结合,可以说得上是变吗? ④二苟无左又无右,英译本解作:假如"二"没有左,它也不会有右。 ⑤二者左与右,奈何:左与右合而为二,这是怎么回事呢? ⑥羊与牛唯异,羊与牛确实有差异。 ⑦羊有齿,牛无齿,羊有上下齿,而牛的上颚无门齿。 ⑧是不俱有,而或类焉。英译本解作:它们虽然并不同样具备这些特殊的牙齿,但仍宜属同类。⑨牛之而羊也,羊之而牛也。认为牛即羊,羊即牛。"之而"犹"之为"也。⑩无马者,羊不二,牛不二,而羊牛二。英译本解作:因为无马,所以羊不是"二",牛也不是"二",而是一羊一牛方为二。 ⑪是而羊而牛非马,可也。英译本解作:因此,羊牛合,不是马,这种说法是对的。 ⑫若举而以是,英译本解作:如举出的这些例子无误。 ⑬犹类之不同,这就如同将相异的事物置放在相同的种类下。 ⑭若左右,犹是举。像上述左与右的例子,所起的论证作用也很相似。 ⑮谓鸡足一,数足二:称谓鸡足时,就"鸡足"本身而言,它是一。但细数其足数,则数目为二。⑯非有以非

---

[1] *History of Chinese Philosophy*, Vol. 1, p. 209.

鸡也。英译本解作:(牛或羊)不是鸡的理由,再也找不出了。⑰与马以鸡,宁马,(选择说明时)马胜于鸡。 ⑱材不材,英译本解作:且不管马之成材以及鸡之不成材。材,犹成材之意。 ⑲其无以类,它们属于不同的种类。 ⑳举是乱名,举这些个案为例,乃混淆名词。㉑狂举,举例妄诞。 ㉒他辩,用其他的例子辨明。 ㉓青以白非黄。青色加上白色,不是黄色。以,犹与也。 ㉔青白不相与而相与,反对也。青色和白色无法相容而硬要相容,只会彼此对反。 ㉕不相邻而相邻,不害其方也。不相邻的两种颜色硬要相邻在一起,并不影响各自占据的方位。 ㉖反而对,各当其所。(青色与白色)虽互相对反,但并不互相干涉其位。 ㉗若左右不骊,如前述的左右两部分,互不附着。 ㉘一于青不可。统一于青色,此事做不到。 ㉙黄其正矣,是正举也。黄色是一种正色,举此色为例是恰当的。 ㉚其犹君臣之于国焉,英译本解作:此事犹如君(与白对)、臣(与青对)以及国(与黄对)的关系一样。 ㉛强寿,健康而长寿。㉜青骊乎白,青色附着在白色上。 ㉝白不胜也,白色无法克制它。㉞白足之胜矣而不胜,白色当胜而不胜。 ㉟木贼金也,英译本解作:此意味着木行(对照青色)伤害了金行(对照白色)。 ㊱木贼金者碧。木行伤害了金行,因而有了碧色。 ㊲青白不相与而相与。青色与白色原本不该相合,而硬要相合。 ㊳不相胜则两明也。会导致一方无法克制另一方的情况,结果两方势必争相显现。 ㊴黄其马也,其与类乎?英译本解作:黄之例如同马之例,黄色与青、白二色有共同之处。㊵碧其鸡也,其与暴乎?碧之例如同鸡之例一样,它只会带来与青、白二色冲突的结果。 ㊶骊色章焉,杂色(非正色)彰显。骊,附着也,引伸为杂。 ㊷其无有以正,无法纠正。 ㊸坚白石三,坚性、白色、石形并列为三。 ㊹无坚得白,其举也二:觉识到白,而没觉识到坚,是知其两项。 ㊺得其所白,不可谓无白:既然能觉识白色,就不能说(坚白石中)无白色。 ㊻而之石也之于然也,此石头本性就是如此(坚与白)。 ㊼视不得其所坚,而得其白者,无坚也:观察石头,不能知道它的坚性,只能知道它具有白色。 ㊽拊不得其所白,而得其所坚:抚摩石头,不能了解它的白色,而只能体知它的坚性。 ㊾天下无白,不可以视石:天下如果没有白色,我们即无法辨识石头。 ㊿坚白石不相外,藏三可乎:坚性、白色、石形本来即不相互排斥,三者如何隐藏呢? 51有自藏也,非藏而藏也:它们是自己隐藏的(如触摸石头,白色即藏),并非有人蓄意将它们隐藏起来。

㊾其白也,其坚也,而石必得以相盈:白色与坚性都是石头必然会包含的属性。相盈,互相包容。　㊿得其白,得其坚,见与不见离:知石之白或知石之坚,端看乎我们看到与否。看到与否是互相分离的。　㊶一一不相盈,故离:彼此不相包含,所以是独立分开的。

> 曰:"石之白,石之坚,见与不见,二与三①,若广修而相盈②也。其非举乎?"曰:"物白焉不定其所白③,物坚焉不定其所坚。不定者兼,恶乎其石也④。"曰:"循石〔1〕,非彼无石⑤;非石,无所取乎白石⑥。不相离者,固乎然,其无已⑥。"曰:"石,一也⑧,坚白,二也⑨,而在于石,故有知焉,有不知焉;有见焉,有不见焉。故知与不知相与离⑩,见与不见相与藏⑪。藏故⑫,孰谓之不离?"曰:"目不能坚,手不能白,不可谓无坚,不可谓无白,其异任也,无其以代也⑬。坚白域于石⑭,恶乎离。"曰:"坚未与石为坚而物兼⑮,未与物为坚而坚必坚⑯,其不坚石物而坚,天下未有若坚,而坚藏⑰。白固不能自白⑱,恶能白石物乎⑲?若白者必白,则不白物而白焉。黄黑与之然⑳。石其无有,恶取坚白石乎?故离也。离也者因是㉑,力与知,果不若因是㉒〔2〕。且犹㉓白以目,而目以火见㉔,而火不见,则火与目不见而神见㉕。神不见而见离㉖。坚以手,而手以捶㉗,是捶与手知而不知㉘,而神与不知神乎〔3〕?是之谓离焉。谁也者,天下故独而正㉙。"

【编者评述】

以上的讨论,与17世纪欧洲哲学家讨论初性、次性的问题,惊人地相似。

【译注】

①石之白,石之坚,见与不见,二与三:(白)乃石头之白,(坚)乃石头之坚,不管我们有没有看到它,两者(与石)相加,即成为三。　②广修而相盈,它们如同物体的长短一样,是彼此依存的。广,指宽。修,指长,③物白焉不定其所白,某些物也许是白色的,但白色本身不会固定在它上

---

〔1〕　可解作"据石之本性",又另解:方触石之时。

〔2〕　大部分的注家都同意此种解释,见译注,原句非常晦涩难懂。

〔3〕　全段文意不明。

面。 ④不定者兼,恶乎其石也,不固定在某事某物上,乃因它是普遍的,怎么只会限定在石头上呢? ⑤循石,非彼无石:依据石头本性,没有了(坚),即没有石头。 ⑥非石,无所取乎白石:没有了石头,更没有所谓的白石。 ⑦不相离者,固乎然,其无已:它们的本性不会相离,此事本来如此,而且永远也会如此。 ⑧石,一也:石形是一。 ⑨坚白,二也:坚性与白色是两种东西。 ⑩知与不知相与离,可以知道和不可以知道的,是相互分离的。 ⑪见与不见相与藏,能见到的与不能见到的,是相互隐藏的。 ⑫藏故,因为相互隐藏的缘故。 ⑬其异任也,其无以代也:它们的职能不同,无法相互替代。 ⑭坚白域于石,坚性与白色皆寄寓在石头中。域,同"寓"。 ⑮坚未与石为坚而物兼,坚性不必要与石相合,才能成为坚性,它对万物都相同。 ⑯未与物为坚而坚必坚,正如它不必与物相合,乃能成坚,它依坚性之必然性,即可为坚。 ⑰其不坚石物而坚,天下未有若坚,而坚藏:它之为坚,不需要因石头或其他事物之坚而得。仿佛天下没有类似这般的坚。(事实上)它是隐藏了起来。 ⑱白固不能自白,白色本来就无法单独成为白色。 ⑲恶能白石物乎?它如何能使石头或其他事物白呢? ⑳黄黑与之然,黄黑两色和白色一样。 ㉑因是,因为此理由。 ㉒力与知,果不若因是:因此,与其使用知识与强力驱使它们分离,不如顺从此种(自然的分离)。 ㉓且犹,况且。 ㉔白以目,而目以火见:因为光线缘故,眼光可看到白色。 ㉕火与目不见而神见,既非光见,亦非眼见,而是以精神见。 ㉖神不见而见离,精神也同样不能见。 ㉗坚以手,而手以捶。坚性要靠手,手要靠摸拍,才能觉识。 ㉘捶与手知而不知,英译本解作:捶本身没有觉识,手与捶皆没有觉识。 ㉙离也者,天下故独而正:事物分离,是天下唯一可靠之事。

(五)《名实论》

天地与其所产焉,物也。物以物其所物而不过焉,实也①。实以实其所实而不旷焉,位也②。出其所位,非位③;位其所位焉,正也④。以其所正,正其所不正,〔不以其所不正〕[1],疑其所正。其正者,正其所实也。正其所实者,正其名也。其名正,则唯乎其彼此焉⑤。谓⑥彼而彼,不唯乎彼,则彼谓不行⑥。谓此而此,不唯乎此,则此谓

〔1〕 某些版本有这些字。

不行。其以当不当也[8]，不当而当，乱也。故彼彼当乎彼，则唯乎彼，其谓行彼[9]。此此当乎此，则唯乎此，其谓行此。其以当而当[10]也，以当而当，正也。故彼彼止于彼[11]，此此止于此，可。彼此而彼且此[12]，此彼而此且彼，不可。夫名实，谓也。知此之非此也[13]，知此之不在此也，则不谓也；知彼之非彼也，知彼之不在彼也，则不谓也[14]。至矣哉古之明王！审[15]其名实，慎其所谓，至矣哉古之明王！

【译注】

①物以物其所物而不过焉，实也：物能显现它本身的性质，而不逾越其性质，这便叫做实在。　②实以实其所实而不旷焉，位也：实在能确实完成实在的功能，毫无缺陷，一切就上轨道了。　③出其所位，非位：偏离轨道，即会陷于出轨的混乱状态。　④位其所位焉，正也：处在原来应有的位置上，这才是正道。　⑤其名正，则唯乎其彼此焉：如果事物之名正确，则“彼”与“此”固定下来。唯乎，专用于。唯，唯独、专一之意。⑥谓，称呼。　⑦彼谓不行，彼的称呼距行不通。　⑧其以当不当也，这是因为不适当的称谓被视为适当的缘故。　⑨彼彼当乎彼，则唯乎彼，其谓行彼：如果那个“彼”适用于彼自身，而且专限定于它，则对于它的称谓即可行得通。　⑩其以当而当，这是因为适当的称谓是正确的。　⑪彼彼止于彼，那个“彼”只限定在其彼自身。　⑫彼此而彼且此，使用“彼”到此上面，甚至将“彼”视为此。　⑬知此之非此也，知道“此”不是“此”。⑭不谓也，不再称谓它。　⑮审，考核。

第十一章　阴阳家

阴阳的理论甚为简朴，影响却极为广溥，任何领域的中国文化，不管是形上学、医学、政治或艺术，皆无从逃避其感染。简而言之，此种理论认为任何事物皆从阴阳这两种原理导出。阴为负、为静、为弱、为毁；阳则为正、为动、为强、为成。此理论又与五行[1]（金、木、水、火、土）说息息相关，五行说原为发挥阴阳的概念，但事实上却又增添了循环的概念进去，亦即增添了五行相胜相生说。

阴阳与五行的概念，溯源甚古，而且其源头可能各不相同，然而其历史仍甚模糊。例如，我们不能确认“阴”、“阳”是否原指天象（此二词分别意指乌云蔽日及阳光朗照），或指雌雄性别？我们也不知它们早期的任何著作与代表人物。如说有的话，一般认为邹衍（约公元前305—前240）可以代表此派。但他的著作事实上业已散佚，我们对他的生平思想所知，只是从司马迁所著的《史记》中之简述而来[2]。然而，早在邹衍之前，许多哲学家已分别讨论过阴阳与五行的观念：《左传》、《老子》、《庄子》与《荀子》书中，皆可见到阴阳[3]；而《尚书》、《墨子》、《荀子》、《左传》与《国

---

[1] 按文义翻成英文，可翻为“five actions or operations”，然而如译为“five agents”，可能更恰当。

[2] 《史记》卷七四，《孟子荀卿列传》。

[3] 《左传》（《春秋左氏传》），僖公十六年、襄公二十八年与昭公四年、七年、二十一年。参照 Legge 译，*Ch' un Ts' ew* pp. 540，597，618，688；《老子》第四十二章。《庄子》中《齐物论》、《人间世》、《大宗师》、《在宥》、《天道》、《缮性》、《田子方》、《徐无鬼》诸篇皆可见到。《荀子》中《王制》、《天论》诸篇也可看到。

语》[1]诸书中，则有五行的记载。颇饶兴味的是，《论语》、《孟子》、《大学》、《中庸》诸书中，两者全无踪影。换言之，除了《荀子》外，在古代儒家的典籍里，它们全未被触及。然而荀子却说过孔子的孙子子思曾“按往旧造说，谓之五行”，而孟子从之[2]。对于此一状况，比较合宜的解释，当为邹衍倡扬此种理论时，很明显地也主张提升道德、修身养性，尤以对人君为然，同时对仁义他也很注重，这些都是儒者的道德目标。

简言之，阴阳与五行说，可视为早期中国人建构形上学与宇宙论的尝试。从鸿蒙太古以来，人即对万物化生之历程，及其何以组成等问题，极为关心。在中国人看来，实在一方面可视为一组的对立物，一方面复可视为五者合和而成。不管是二是五，视之为力、为能、为行，远比视之为物质原素要来得佳。它们总是循理而行，其外观动而非静，而所造成之结果，则为宇宙万象森然，不复混沌一片。如以过程而言，既是矛盾，复为和谐；以实体而言，则杂多中有统一。表面上为二元与多元，然经由辩证之发展，却是种刚健不息之一元论。

至邹衍时，此相似点甚多的两组概念，被结合在一起。事实上，一般也公认他首先将此两股独立的思潮，汇而为一。至此，这两者被视为得以彼此互换两者的运行，是种宇宙性的图式，人与自然皆在其中，而且升沉起伏，循环不断。他也发展了五行相生相胜，以及与五色、五音、五味等等相符应的观念。当此种符应观扩展至政治的领域时，一方面显现了循环的历史史观，一方面发展出了天人感应的观念。就像四季互有消息轮转，人类历史亦然。既然天人符应，它们都是同一大力的展现，因此自然可互相感应。

汉朝时期循环史观的影响力无与伦比，尤以董仲舒为然，孟子“五百年必有王者兴”的简略想法[3]，一变而为严整的理论。中国思想里面，此种循环史观一直持续不断。

当然，循环的观念不仅限于历史解释的范围内，所有的变化，事实上

---

〔1〕《尚书》中《甘誓》与《洪范》(Legge 译，*Shoo King*，pp. 173，320)；《墨子》《经上》与《经说下》；《荀子・非十二子》(《四部丛刊》本，卷三，一四页下半。Dubs，*The works of Hsuntze*，未译)；《左传》昭公二十与二十五年(参见 Legge 译 *Ch'un Ts'ew*，p. 708)；《国语》，第四篇，《四部备要》本，卷四，七页下半。

〔2〕《荀子・非十二子》(《四部丛刊》本，卷三，一四页下半。Dubs 未译)。

〔3〕《孟子・公孙丑下》一三。

皆可适用。在循环不息的过程中，一力压倒某力后，迅即为生起某力的另一力所取代。此种观念在两汉虽特强，然而，最后成为典型中国人观念的却是：所有力量皆可调和融释。

天人感应说在《中庸》里，已可寻到端倪："国家将兴，必有祯祥；国家将亡，必有妖孽。"[1]儒者此处所说，意在道德训示，但此种观点后来却导致定命论，以及诸种迷信。尽管如此，然仅就哲学而言，它不但引致了天人皆受同样的律令所统辖之概念，而且更重要地，它也引致了一种主宰过去八百年中国哲学的信念：天人合一，也就是说"天人一体"[2]。

除了这些重要的影响外，阴阳家的理论更将中国伦理与社会的纲目，置于宇宙论的基础上。它促成了万物皆相连带、实体生化不已的信念。阴阳调和的观点，可以解释为何在中国人的生命与思想里，特别注重和谐，而且它也增强了儒、道、佛三家共法的"中庸之道"。此外，它更形成了新儒家形上学的骨干。

阴阳理论的重要性，真是不能尽数。然而最吊诡的是，居然没有一篇古代论文专门讨论它，甚至也没有任何的吉光片羽，可以透露出其主旨。为今之计，我们只好先观察邹衍生平思想的记载，以及《易经》、《尚书》、《吕氏春秋》[3]里，一些关于阴阳五行的简略叙述。

一、驺衍

> 齐有三驺子①……其次驺衍，后孟子。驺衍睹有国者益淫侈，不能尚德，若大雅整之于身[4]，施及黎庶矣，乃深观阴阳消息，而作怪迂之变，终始大圣之篇十余万言②。
>
> 其语闳大不经，必先验小物，推而大之，至于无垠。先序今以上

[1] 《中庸》第二十四章。

[2] 参见本书第三十一章，第一段 1. 识仁的评述。

[3] 共二十六篇，传为吕不韦(卒于公元前 235 年)所著，但事实上是他们客中学者著作之总集。此书题材丰富，包含各家思想的要旨，尤其是儒家与道家的。此书有 Richard Wilhelm 的德文译本。

[4] 此处的"大雅"，被指为是《诗经》体裁之"大雅"，尤其是指颂扬文王之德教的《思齐篇》。但此说实无任何根据，我们找不到任何版本，有将"大雅"作为篇名的痕迹。通常，它可作"君子"解。就此处而言，此解既自然，且清楚易明。

至黄帝，学者所共术③，大并世盛衰④〔观时而说事〕〔1〕，因载其机祥度制⑤，推而远之，至天地未生，窈冥不可考而原也。先列中国名山大川、通谷禽兽，水土所殖，物类所珍，因而推之及海外，人之所不能睹。称引天地剖判以来，五德转移，治各有宜，而符应若兹。

以为儒者所谓中国者，于天下乃八十一分居其一分耳。中国名曰赤县神州。赤县神州内自有九州，禹之序九州是也，不得为州数。中国外如赤县神州者九，乃所谓九州也。于是有裨海⑥环之，人民禽兽莫能相通者，如一区中者，乃为一州。如此者九。乃有大瀛海环其外，天地之际焉。其术皆此类也。然要其归，必止乎仁义节俭、君臣上下六亲之施〔2〕，始也滥耳〔3〕。

王公大人初见其术，惧然⑥顾化，其后不能行之。

（《史记·孟子荀卿列传》）

【编者评述】

这是国史上首度有人尝试将政治、社会、历史、天文、地理熔为一炉，并且参考实际观察所得，建立起一明确的体系。驺衍的"推"也许是出自想象，而非逻辑的推论，但不管他的理论如何粗糙，总是由假定推衍所得。他由当下处境作为起点，与前人或同时代的思想家总以过去为典型，确实大异其趣。

【译注】

①三驺子，"驺"同"邹"。三驺子指驺衍、驺衍之前的驺忌、驺衍之后并推广驺衍学说的驺奭。　②本书英译本解作：写下十余万言，探讨非常奇异可怪之变化，以及大圣人兴衰始末之现象。　③术，传述。　④大并世盛衰，咸夸同代国家之盛衰。　⑤机祥，泛指吉凶。　⑥裨海，小海。⑦惧然，即瞿然，惊异状。

二、阴阳

天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈①，贵贱位矣。动静有常，刚柔

---

〔1〕括号内五字据司马贞（公元727年在世）《史记索隐》，如依《史记索隐》与张守节（公元737年在世）的《史记正义》，"大并"（念成"ta-Pang"，非ta-Ping）意指傍大体。

〔2〕父子、兄弟与夫妇。

〔3〕据《史记索隐》，此句意指"可为后代之宗本"，此解过于迂曲。

断矣。方以类聚，物以群分，吉凶生矣。在天成象，在地成形，变化见矣。是故刚柔相摩，八卦相汤，鼓之以雷霆，润之以风雨，日月运行，一寒一暑。乾道成男，坤道成女。乾知太始②，坤作成物。乾以易知，坤以简能。(《系辞》上)

子曰：乾坤其易之门邪！乾，阳物也；坤，阴物也。阴阳合德而刚柔有体，以体天地之撰③，以通神明之德。(《系辞》下)

乾为天，为圜，为君，为父，为玉，为金，为寒，为冰，为大赤，为良马，为老马，为瘠马，为驳马，为木果。坤为地，为母，为布，为釜，为吝啬，为均，为子母牛，为大舆，为文，为众，为柄，其于地也为黑。(《说卦》)

【译注】

①以陈，已列。 ②乾知太始，本书英译本解"知"为知道。 ③天地之撰，天地俱有之事事物物。

三、五行

天乃锡禹洪范九畴，彝伦攸叙①……

一、五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰润下，火曰炎上，木曰曲直②，金曰从革③，土爰稼穑④。润下作咸，炎上作苦，曲直作酸，从革作辛，稼穑作甘。

二、五事：一曰貌，二曰言，三曰视，四曰听，五曰思。貌曰恭，言曰从，视曰明，听曰聪，思曰睿⑤。恭作肃，从作哣⑥，明作晰，聪作谋，睿作圣⑦……

四、五纪：一曰岁，二曰月，三曰日，四曰星辰，五曰历数[1]。(《尚书·洪范》)

---

〔1〕《洪范》更详细的翻译，参见本书第一章，第三节。

【编者评述】

这些只是跟五行相关联的少数例子而已。几乎只要由五物构成的组合，都可与之相配，如：五位、五音、五色、五谷、五官、五气、五金、五帝、五德、五情、五伦等等，莫不如是。

【译注】

①诸种伦理德行皆有条不紊，正常运作。　②木曰曲直，木性可曲可直。　③金曰从革，金性可熔化改造。　④爰，曰也。　⑤睿，通透深远。⑥从作哂，言语合理才能井然有序。　⑦圣，本书英译本作圣人之圣解。

凡帝王者之将兴也，天必先见祥乎下民。

黄帝之时，天先见大螾[1]、大蝼。黄帝曰："土气胜。"土气胜，故其色尚黄，其事则土。

及禹之时，天先见草木秋冬不杀。禹曰："木气胜。"木气胜，故其色尚青，其事则木。

及汤之时，天先见金刃生于水。汤曰："金气胜。"金气胜，故其色尚白，其事则金。

及文王之时，天先见火赤乌衔丹书集于周社。文王曰："火气胜。"火气胜，故其色尚赤，其事则火。

代火者必将水，天且先见水气胜。水气胜，故其色尚黑，其事则水。水气至而不知[2]，数备，将徙于土。(《吕氏春秋》)

【编者评述】

吕不韦是秦国的丞相，秦始皇帝(公元前246—前210年在位)受了吕氏的影响，于是将他的服饰、旗帜等等，全部配上黑色，并且宣布尔后行事以水德为模本。假如他真能遵从水的柔弱之德的话，应当就不至于采取国史上最严酷无道的独裁政治了。但由于周朝战国时期(公元前403—前221年)的状况，确实可以用火代表，所以秦始皇在征服周室之后，觉得还是有必要合理化自己的行为。

【译注】

①大螾，本书英译本解作大量的蚯蚓。　②水气至而不知，水气尽而人不知。

第十二章　法家

诸子百家当中，法家最为激进。它否认儒家的道德标准，也否认墨家的宗教规范，它相信的只是权力。除了人君以外，它不相信任何的权威，更不承认任何的前言往行。它认为对于邦国臣民，当借助严刑密法，重赏酷惩，以达成政治控制的目的。依据其理论，只要有助于人君，征伐侵占，极权操控，都当义无反顾地加以利用。

很明显地，法家和它所激烈抨击的其他学派，尤其是儒家，完全无法并存。儒者坚信人当修身养性，政由百姓，社会安宁。而且还当以身作则、以德服人、力行仁政。法家却相反，他们主要的关怀，乃在于拢聚权力、挟制臣民，以及如何使用武力、一统思想等等。难怪秦国在公元前221年统一中国，建立国史上对言行举止控制最为严酷的独裁政权时，法家成了主要利用的工具。

秦朝的残暴无道，使它在公元前206年即告急遽崩溃，尔后的中国人鉴于法家刻薄寡恩，因此，遂弃绝之，不再使用。最近两千年来，国史上已无法家一派，甚至连著名的法家学者亦渺然无踪。18世纪末编纂《四库全书》时，三千四百五十七部著作当中，只有八部隶属法家。法家所提倡的极权之目标与威势之手段，当然仍不时为暴君所采用，但它却不像儒家、道家般有绵延不绝的传统。如此看来，法家思想似乎全属负面，毫不足道；实情却非如此，它依然有正面的价值。古代的学派当中，它是唯一始终持续不断，力反传统的，它不崇拜儒者所尊奉的尧舜，或墨者所礼信的大禹等圣王。它瞻前而不反顾，创新而不墨守。浮言虚辞、空谈仁义，它摒弃不用，只要求实在的事功。它基本上相当客观务实，因此不采纳模糊影响之说教，所提出的都是新的观点。它认为法令当书于明文，布之大众。虽然它也赞成儒家职位与职责皆当清楚分工之概念，却坚持法必须一体适用。所以尽管民权与民生受了压抑，但因关系亲疏不再相干，职位

贵贱也不在考虑之列，所以它无意间反而提升了平等的信念。

“法家”一词虽然迟至公元前90年才首次出现[1]，但法家运动事实上早已进行了约五百年之久。管仲（公元前645年卒）是首位杰出的法家学者，他曾为齐国丞相，深得孔子赞美。《管子》一书是否为其所作，颇可怀疑，但此书确有法家之概念。此运动至商鞅、申不害与慎到之时，声势愈发可观。商鞅，又叫公孙鞅，或称商君（卒于公元前338年），秦国首相，使秦一跃成为强国，他所强调的是“法”的重要性。《商君书》是否为其著作，目前还不能确定[2]。申不害（卒于公元前337年）。为韩国首相，他着重的是“术”。慎到（即慎子，约公元前350—前275）则重“势”。两人的著作都只有些断简残篇存留下来。重法、重术、重势此三派为韩非子（卒于公元前233年）所综合。韩非原为韩公子，后向强秦国君游说，却为其同门李斯（卒于公元前208年）所陷，最后自裁身亡。以下选文即取自其著作《韩非子》，从中可看出法家理论已综合起来讨论。此外，另选韩非诠释“道”之章节，由此可看出他将这家哲学推向一新的高峰。

《韩非子》[3]

世之显学，儒、墨也……孔子、墨子俱道尧、舜，而取舍不同，皆自谓真尧、舜，尧、舜不复生，将谁使定儒、墨之诚乎？殷、周七百余岁，虞、夏二千余岁[4]，而不能定儒、墨之真，今乃欲审尧、舜之道于三千岁之前，意者其不可必乎！无参验而必之者，愚也；弗能必而据之者，诬也①。故明据先生，必定尧、舜者，非愚则诬也。愚诬之学，杂反之行，明主弗受也……

---

〔1〕 语见司马迁，《史记》《太史公自序》，百衲本，卷一三〇，三页下半。

〔2〕 有 Duyverdak 英译本，*Book of Lord Shang*。

〔3〕 此书共二十卷，五十五篇，英译本有 W. K. Liao，*The Complete Works of Han Fai Tzu*，London，Probsthain，1939 and 1960。Y. P. Mie 四九与五十章的节译本，收入 de Bary，*Sources of Chinese Tradition*，pp. 138 ~ 150。

〔4〕 陈启天在其《韩非子校释》（1958年，415页）主张年数应当互换。Liao 在 *The Cemplete Works of Han Fei Tzu* Vol. 2，p. 299 处，即如此采纳。然而，殷朝起自公元前1384年到公元前1112年，而周则从公元前1111年开始，算到韩非的年代，其数刚好恰约七百年。而从尧时开始，直至韩非为止，也恰好稍过两千年。因此，根本没有互换年数的必要。

夫严家无悍虏②,而慈母有败子,吾以此知威势之可以禁暴,而德厚之不足以止乱也。夫圣人之治国,不恃人之为吾善也③,而用其不得为非也。恃人之为吾善也,境内不什数;用人不得为非,一国可使齐。为治者用众而舍寡,故不务德而务法。夫必恃自直之箭[1],百世无矢;恃自圜之木,千世无轮矣。自直之箭、自圜之木,百世无有一,然而世皆乘车射禽者,何也?隐栝之道④用也。虽有不恃隐而有自直之箭、自圜之木,良工弗贵也,何则?乘者非一人,射者非一发也。不恃赏罚而恃自善之民,明主弗贵也,何则?国法不可失,而所治非一人也。故有术之君,不随适然之善⑤,而行必然之道。(《显学》第五〇)

【编者评述】

韩非认为人需要矫揉使正,与荀子观点相似,人性本恶也是法家基本的预设。然而荀子主张矫揉,要经由礼乐教化与正名等方式;法家则主张借由赏罚。荀子对人之修德向上,甚具信心;法家却不然。虽然韩非与李斯都是荀子的学生,但师生间对于人作为道德存有之态度,却截然不同。所以,如说韩非的理论建基于荀子的思想之上——冯友兰就此主张[2]——这显然是种误解。

【译注】

①诬,欺骗。 ②悍虏,凶悍的奴仆。 ③为吾善,为我作好事。 ④隐栝之道,使用矫正揉直的器具之方法。 ⑤适然之善,碰巧遇到之善。

明君之所以立功成名者四:一曰天时,二曰人心,三曰技能,四曰势位。非天时,虽十尧不能冬生一穗。逆人心,虽贲、育[3]不能尽人力。故得天时则不务而自生,得人心则不趣①而自劝,因技能则不急而自疾,得势位则不进而名成。若水之流,若船之浮,守自然之道,行毋穷之令,故曰明主。(《功名》第二十八)

---

[1] 据王先慎《韩非子集解》,1895 年,卷一九,一六页上半,“恃”字当读为“待”。如此校正,实多此一举。

[2] Fung, *History of Chinese Philosophy* Vol. 1, p. 320.

[3] 两者皆为周朝人。孟贲可能是魏人,一度仕于秦。

【编者评述】

法家的观念里面，最具哲学意味的，也许就是法自然的想法了，此观念源于道家。著名的史家司马迁说：韩非的思想可追溯至老子[1]。这是对的，在《韩非子》一书里，我们可看到《解老》与《喻老》[2]二篇。

道家无为的观念，对法家的吸引力一定很大，因为假如法律随时都能有效运作的话，就不再需要政府了。道家的各种策略，如欲进先退之类[3]，法家对它们的印象应当很深刻，并且将它们视为智术看待。庄子劝人要因地制宜，随物宛转，他们自然也深感兴趣。这也就是为何法家抨击儒者、墨者不遗余力，对道家人士却不予批判的部分原因。但有一点不容忽视的，即道法两家之间的歧异处，远超过它们间的相似处，此事极为明显。至少就控制百姓、暴力政策，以及国家至上等方面，法家与道家可说势不两立。

【译注】

①趣：督促。

问者曰："申不害、公孙鞅，此二家之言孰急于国？"应之曰："是不可程也①。人不食，十日则死；大寒之隆，不衣亦死。谓之衣食孰急于人？则是不可一无也，皆养生之具也。今申不害言术，而公孙鞅为法。术者，因任[4]而授官，循名而责实，操杀生之柄，课群臣之能者也，此人主之所执也。法者，宪令著于官府，刑罚必于民心，赏存乎慎法，而罚加乎奸令者也，此臣之所师也。君无术则弊于上，臣无法则乱于下，此不可一无，皆帝王之具也。"（《定法》第四十三）

人主之大物，非法则术也。法者，编著之图籍，设之于官府，而布之于百姓者也。术者，藏之于胸中，以偶众端②而潜御群臣者也。故法莫如顾，而术不欲见。（《难三》第三十八）

---

[1] 《史记》六十三章《老庄申韩列传》，《四部丛刊》本卷六三，一页下半。

[2] 《韩非子》第二十章《解老》与第二十一章《喻老》。

[3] 《老子》第三十六、七十七章。

[4] 此处的"任"字，意指"能"。参见陈奇猷《韩非子集释》，1958年，九〇八页。

明主之所导制其臣者[1]，二柄而已矣。二柄者，刑、德也。何谓刑德？曰：杀戮之谓刑，庆赏之谓德。为人臣者畏诛罚而利庆赏，故人主自用其刑德，则群臣畏其威而归其利矣。故③世之奸臣则不然，所恶则能得之其主而罪之④，所爱则能得之其主而赏之。今人主非使赏罚之威利出于己也，听其臣而行其赏罚，则一国之人皆畏其臣而易其君，归其臣而去其君矣，此人主失刑德之患也。夫虎之所以能服狗者，爪牙也，使虎释其爪牙而使狗用之，则虎反服于狗矣。人主者，以刑德制臣者也，今君人者释其刑德而使臣用之，则君反制于臣矣……

【编者评述】

孔子不见得就不了解政府的"二柄"[2]，但孔子毋宁将德置于刑之前，法家反是。事实上，"德"字真正的意义根本为法家所排斥，如韩非子所用的"德"，已不再指涉道德，而仅系庆赏意义下的恩情，而且其庆赏之赐予，尚别有用心。

【译注】

①程，衡量。 ②偶众端，偶，合也。偶众端意指适合一切情况。③故，乃也。 ④所恶则能得之其主而罪之，本书英译本解作：他们靠着阿谀谄媚，从国君那边得到惩罚之柄，用以惩罚他们厌恶的人。

人主将欲禁奸，则审合刑名[3]，刑名者，言与事也①。为人臣者陈而言②，君以其言授之事，专以其事责其功。功当其事，事当其言，则赏；功不当其事，事不当其言，则罚。故群臣其言大而功小者则罚，非罚小功也，罚功不当名也。群臣其言小而功大者亦罚，非不说于大功也，以为不当名也，害甚于有大功，故罚。(《二柄》第七)

---

[1] 据俞樾《诸子平议》二十一章，1899年，卷二一，七页下半至八页下半所说，"道"通常意指"路"，此处则作"由"解。

[2] 参见《论语·为政》三。

[3] "刑名"，常误解为"惩罚与名分"，其实，它的意思与"名实"一词相同。刑罚之"刑"与形式之"形"通。因此，可作为与"名"对照之"实"看待。

【编者评述】

法家和绝大部分的先秦诸子百家一样,都强调名实之间互相一致。但儒者强调的,着重在伦理社会的意义;名家则重在逻辑面;法家的兴趣,主要是为了有利于政治的控制。对它而言,此种理论既非伦理的,也非逻辑的,而是独裁统治需要的一套治术。

【译注】

①以上文句原作"则审合刑名者,言异事也"。兹据陈奇猷《韩非子集释》引诸家解说,"刑名"二字重文,"异"改为"与"字。 ②而,其也。

> 夫古今异俗,新故异备,如欲以宽缓之政治急世之民,犹无辔策而御駻马①,此不知②之患也。今儒、墨皆称先王兼爱天下,则视民如父母③。何以明其然也? 曰:"司寇行刑,君为之不举乐[1];闻死刑之报,君为流涕。"[2]此所举先王也。夫以君臣为如父子则必治,推是言之,是无乱父子也。人之情性,莫先于父母,皆见爱而未必治也,虽厚爱矣,奚遽不乱④? 今先王之爱民,不过父母之爱子,子未必不乱也⑤,则民奚遽治哉! 且夫以法行刑而君为之流涕,此以效仁,非以为治也。夫垂泣不欲刑者,仁也;然而不可不刑者,法也。先王胜其法不听其泣,则仁之不可以为治亦明矣。且民者固服于势,寡能怀于义。仲尼,天下圣人也,修行明道以游海内,海内说其仁美其义,而为服役者七十人,盖贵仁者寡,能义者难也。故以天下之大,而为服役者七十人,而仁义者一人⑥。鲁哀公(公元前494—前465年在位),下主也,南面君国,境内之民莫敢不臣。民者固服于势,诚易以服人,故仲尼反为臣,而哀公顾为君。仲尼非怀其义,服其势也。故以义则仲尼不服于哀公,乘势则哀公臣仲尼。今学者之说人主也,不乘必胜之势,而务行仁义则可以王,是求人主之必及仲尼,而以世之凡民皆如列徒,此必不得之数也……
>
> 故不相容之事,不两立也。斩敌者受赏,而高慈惠之行;拔城者受爵禄,而信廉爱之说;坚甲厉兵以备难,而美荐绅之饰⑥;富国以

---

[1] 《左传》庄公二十年。参照 Legge 译 *Ch' un Ts' ew*, p. 99。

[2] 出处不明。

农，距敌恃卒，而贵文学之士；废敬上畏法之民，而养游侠私剑之属。举行如此，治强不可得也。国平养儒侠，难至用介士，所利非所用，所用非所利。是故服事者简其业，而游学者日众，是世之所以乱也。

【译注】

①駻马，蛮性之马。 ②不知，不智也。 ③视民如父母，本书英译本解作：视民如父母之视其子。 ④奚遽不乱，奚不乱。 ⑤一本无"未"字，今据王先慎《韩非子集解》之说校改。 ⑥一人，指孔子。⑦荐绅，缙绅。

且世之所谓贤者，贞信之行也；所谓智者，微妙之言也。微妙之言，上智之所难知也。今为众人法，而以上智之所难知，则民无从识之矣。故糟糠不饱者不务粱肉，短褐不完者不待文绣，夫治世之事，急者不得则缓者非所务也。今所治之政，民间之事，夫妇所明知者不用，而慕上知之论，则其于治反矣。故微妙之言，非民务也……

故明主之道，一法而不求智，固术而不慕信，故法不败而群官无奸诈矣。

今人主之于言也，说其辩而不求其当焉；其用于行也，美其声而不责其功焉。是以天下之众，其谈言者务为辩而不周于用，故举先王言仁义者盈廷，而政不免于乱；行身者竞于为高而不合于功，故智士退处岩穴，归禄不受，而兵不免于弱，政不免于乱，此其故何也？民之所誉，上之所礼，乱国之术也……

故明主之国，无书简之文，以法为教；无先王之语，以吏为师；无私剑之捍，以斩首为勇。是境内之民，其言谈者必轨于法，动作者归之于功，为勇者尽之于军。是故无事则国富，有事则兵强，此之谓王资①。既畜王资而承敌国之亹②，超五帝，侔③三王者，必此法也〔1〕。（《五蠹》第四十九）

---

〔1〕 五常即传说中古代的五位君王，有三种不同的说法，其中两种都包含尧舜在内。三王则指禹（约公元前2183—前2175年在位）、汤（约公元前1751—前1739在位）、文王（公元前1171—前1122年在位），三者分别为夏商周的建立者。

【编者评述】

鼓吹禁止私人兴学立说，终导致公元前213年的焚书，以及国史上不时会出现的周期性之禁止民间讲学议论。

【译注】

①王资，言王业资之以兴。　②釁，即衅字，空隙衰陵意。　③侔，等同也。

道者，万物之所然也，万理之所稽也[1]。理者，成物之文也；道者，万物之所以成也。故曰："道，理之者也。"①[2]物有理不可以相薄②[3]，物有理不可以相薄，故理之为物之制③。万物各异理，而道尽稽万物之理，故不得不化；不得不化，故无常操④；无常操，是以死生气禀焉，万智斟酌焉，万事废兴焉。天得之以高，地得之以藏[4]……

人希见生象也，而得死象之骨，案其图以想其生也，故诸人之所以意想者皆谓之象也。今道虽不可得闻见，圣人执其见功以处见其形⑤，故曰："无状之状，无物之象。"[5]。

凡理者，方圆、短长、粗靡、坚脆之分也，故定理而后可得道也。故定理有存亡，有死生，有盛衰。夫物之一存一亡，乍死乍生，初盛而后衰者，不可谓常。唯夫与天地之剖判也具生，至天地之消散也不死不衰者，谓常。而常者无攸易⑥，无定理⑥，无定理非在于常所，是以不可道也[6]。圣人观其玄虚，用其周行，强字之曰道[7]，然而可论，故曰："道之可道，非常道也。"[8]（《解老》第二十）

---

[1] 据陈启天《韩非子校释》，七四九页所说，此处的"稽"字意指"同"或"合"之意。

[2] "理"字，意指原理；作动词用时，意指整治事物，使其不紊。

[3] 据王先慎《韩非子集解》卷六，二三页上半，引王先谦之说，"薄"意指"迫"。

[4] 试观《老子》第三十九章。

[5] 见《老子》第十四章。

[6] 见《老子》第一章。

[7] 试观《老子》第二十五章。

[8] 《老子》第一章。

【编者评述】

此处是讨论“道”时间最早，也是最重要的篇章之一。它之所以重要，理由有二：首先，“理”为中国哲学晚近八百年来最重要的核心观念，韩非是少数最早使用此一语汇的人士。其次，对他而言，道并非无形无象、浑沦虚空一片，恰好相反，道是万物所以分化成形之依据。这种解释极为前进，并预启了公元3、4世纪时新道家思想沿承此一方向之踵事增华。

【译注】

①理之者也，使万物定位成理。 ②相薄，相干扰。 ③理之为物之制，上一个之字是衍文。 ④本书英译本解作：没有固定的生命模式。 ⑤见功，“见”同“现”，见功意指显现的事迹。处见其形，审见其形。处者，审度之谓也。 ⑥攸易，变化。 ⑦定理，本书英译本解作：特定的分殊之理。

第十三章 《易经》哲学

《易经》[1]源自古代的占卜，它的经文晦涩奥秘，很难从中理出确切的哲学理论。但《传》的部分则不然——传统认为此部分为孔子所作，某些学者则认为当再晚至三四个世纪以后，由一些佚名的作者所撰成——其间对秩序井然而复生生不息的宇宙，有一明晰且理性的解释。宇宙变动不居，由它所生成的一切万物，亦皆为善。此处所说，不禁令人忆起《中庸》里的"至诚"[2]，它也是善的泉源，而且永不暂竭。

"易"至简至易（中文里的"易"字有"简单"的含义），它推生了两种力量，一种是被动的、女性因素的"阴"；另一种则是主动的、男性因素的"阳"，两者交泰，化生万物。阴阳交泰的观念不管是否取象男女的交媾，

---

[1] 《易经》为儒家经典之一，亦为道家人士所雅好。此书分成经、传两部分。经由六十四卦与卦、爻辞组成。卦由八卦而来，八卦的任何一卦皆由三条或断或续之爻构成，断者代表弱或阴；续者代表强或阳。八卦各代表某一方位、某一自然元素、某一德性等。如乾卦（天）☰为天，坤卦（地）☷为地，震卦（动）☳为雷，巽卦（柔）☴为风，坎卦（洼）☵为水，离卦（明）☲为火，艮卦（止）☶为山，兑卦（悦）☱为泽。卦卦重叠，共得六十四卦，这些卦象征所有可能的情境。如上卦为坎，下卦为离的既济卦，象征征服、成功等。

每一卦有两种经文："卦辞"，它用以诠释全卦大义。"爻辞"，它用以解释每一爻之象。传的部分共分七种，首先是"彖传"，用以解释卦辞；其次是"象"，用以解释卦辞与爻辞的。此外，还有特别着重最前两卦乾卦、坤卦，检讨其义理与人伦意涵的"文言"。在六十四卦以及与之相关的探究外，尚有"系辞"、"说卦"、"序卦"、"杂卦"。其中，"彖传"、"象"与"系辞"各分成上下两部分，它们与"文言"、"说卦"、"序卦"、"杂卦"合称为此书的"十翼"。

此书最重要的部分为经文（一与二），以及探讨前两卦之"文言"与"系辞"、"说卦"等，中国哲学的许多玄思，皆奠基在这些篇章上面。

传统上认为传说中的伏羲画八卦，文王（公元前1171—前1122年在位）作六十四卦；卦、爻辞则为周公（卒于公元前1094年），或仍为文王所作；至于"十翼"，则为孔子所赞。大多数的现代学者都排斥这种观点，但此书何时所作、何人著作，仍众说纷纭，纠缪难定。很可能它在一段很长的时间中——自公元前5、6世纪，至前3、4世纪——成于众人之手。

[2] 《中庸》第二十六章。

这都是无关紧要，重要的是：宇宙不仅是阴阳家所主张的那种固定的存在模态：其间万物相系带，天人合一体。此外，它应该还是不停的变化，宇宙是种永恒的活动之场，事物永远处在融会浃释之中。

就某些层面而言，作用的方式可说是循环的，这点与阴阳家所主张的相似。但阴阳交泰最重要的层面，是前进不已，促使社会、道德、文明更往前进展。先有太极、化生两仪，其次又生四象：意指太阴、少阴、太阳、少阳。但“象”除指形式的意义外，它也含有象征、类型、观念等意在内。这也就是说：由两种宇宙力量的交泰，衍生了一切的类型、观念、系统与文化。早先的卦爻，现在被赋予全新的诠释，阴爻阳爻已不再视为吉凶的要素，而是被视为宇宙的力量，八卦之每一卦皆含三爻，八卦相重，即得六十四卦，它们代表所有的变化、情境、概率以及体系。是故，复杂的文明虽是系统的、相继发展的过程，其初则甚为素朴。这样的宇宙论也许很幼稚粗糙，但其哲学精神则甚为清晰：宇宙已不再由鬼神所控制——只能透过占卜去了解鬼神的好恶——我们看到的是力量的自然运作，可客观确切地加以预测。“神”也已不再指涉精灵，而是指自然的力量，或者大可说：就是自然律。颇堪玩味的是：事物甚至被编上数目，以便将存在物化约至最简单的程式。不久我们将可见到，此本书的理性层面，对新儒家学者极有吸引力，他们经常加以引用。就哲学而言，它的影响力超过儒家任何的经典。

一、《周易・传》

彖曰①：“大哉乾元，万物资治，乃统天②〔1〕。云行雨施，品物③流形，大明终始④〔2〕，六位时成⑤〔3〕，时乘六龙以御天。乾道变化，各正性命，保合太和⑥，乃利贞⑥。首出庶物⑧，万国咸宁。”

文言曰：“……夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时

---

〔1〕“十三经”中之王弼注，以为所统者为天下一切事物。

〔2〕此处文意，不是如 Legge，*Yi King*，p. 213，与 Richard Wilhelm，*I Ching*，Vol. 2，p. 3 所说：指了解圣贤而言，而是指自然律则之运作。参见“十三经”中，孔颖达（公元 574—648）疏之《周易正义》，卷一。

〔3〕参见本书 241 页注〔1〕，既然每卦皆由两卦重合而成，因此，每位一爻，共有六位六爻。

合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违，后天而奉天时。”（《乾卦》）

文言曰：“直，其正也⑨。方，其义也⑩。君子敬[1]以直内，义以方外，敬义立而德不孤。直方大，不习无不利，则不疑其所行也。”（《坤卦》）

【编者评述】

敬以直内，义以方外，此两条相辅相成的伦理规范，后来成为许多新儒家人士道德修养法的基石，尤以程颐为然。

【译注】

①彖，《易经》里的“彖”字有两种意思，一指卦辞，一指总论一卦之体的《彖辞传》，这里说的是第二种意思。 ②乃统天，本书英译本解作：乃统运天下万物。 ③品物，各类事物。 ④大明终始，本书英译本解作：乾元彻底明了万物之终始。 ⑤六位时成，六爻依不同的时位构成其卦。⑥太和，太和元气。 ⑦利贞，利于贞固其体。 ⑧首出庶物，始生万物。⑨“直”其正也，“方”意指存心之正。 ⑩“方”其义也，“方”意指行事之义。

二、《周易·系辞上》

第一章：“天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈①，贵贱位矣。动静有常，刚柔断矣。方以类聚②，物以群分，吉凶生矣。在天成象，在地成形，变化见矣。是故，刚柔相摩，八卦相荡，鼓之以雷霆，润之以风雨，日月运行，一寒一暑。乾道成男，坤道成女。乾知大始③，坤作成物。乾以易知④，坤以简能。”

第四章：“易[2]与天地准⑤，故能弥纶⑥天地之道。仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明⑥之故。原始反终，故知死生之说。

---

[1] 此字不作通常的“尊敬”义用，“尊敬”预设着某种对象。

[2] 许多注家认为此意指《易经》。

精气为物⑧，游魂为变，是故知鬼神之情状。与天地相似，故不违。知周乎万物，而道济天下，故不过⑨。旁行而不流⑩，乐天知命，故不忧。安土⑪敦乎仁，故能爱。范围天地之化而不过，曲成万物⑫而不遗，通乎昼夜之道而知[1]，故神无方而易无体。"

【编者评述】

"神"何意？不太能确定，但可确定的是：不会是可以影响人事之灵魂。"鬼神"传统上的意思，或指祖先的灵魂，或指神祇鬼怪之类。就后者而言，它或指善神恶神，或代表灵魂之正邪两面。但此处的意思，仅意指在一切变化后面，皆有一深潜难测之力量在推动。如据后来新儒家之理解，此被视为纯粹是阴阳二气自生自发之运转[2]。

【译注】

①以陈，已列。 ②方以类聚，本书英译本解作：各种道术以类相聚。③乾知大始，"知"或解作"为"，或解作"主"，本书英译本解作：知道。④乾以易知。此易字指平易之易，故因平易而知。 ⑤准，相等。⑥弥纶，调节。 ⑦幽明，幽暗与显明，实即阴阳。 ⑧精气为物，本书英译本解作：本质与物质之力相合，构成万物。 ⑨济，助也。不过，没有过失。⑩旁行而不流，自在运作，没有偏差。⑪安土，安于其位。⑫曲成万物，屈曲委细，成就万物。

第五章："一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。仁者见之谓之仁[3]，知者见之谓之知。百姓日用而不知，故君子之道鲜矣[4]。显诸仁，藏诸用，鼓万物而不与圣人同忧。盛德大盛，至矣哉。富有之谓大业，日新之谓盛德。

---

〔1〕 据晋(公元265—420年)韩康伯的观点，上述所说皆指"神"；孔颖达则认为系指圣人，参见《周易正义》。孙星衍在《周易集解》里，赞同韩康伯说。

〔2〕 参见本书三十章《正蒙》10、11条，以及张载其他作品选录，56条；三十二章，语录选，60、70、73、78条；三十四章，语录选，130～133条。

〔3〕 有各种的含意，如慈、爱、温情等。

〔4〕 "鲜"字，并不是所有翻译者所理解的"稀少"之意，而是指充至其极。参见孙星衍《周易集解》。

【编者评述】

日新又新之观念，早见于《大学》[1]，新儒家哲学复再三强调此义[2]。

生生之谓易，成象①之谓乾，效法②之谓坤，极数知来之谓占，通变之谓事，阴阳不测之谓神。”

【编者评述】

“生”是个新颖的概念，后成为新儒家哲学重要的成分。宇宙的生成变化，在此皆以生生的概念表之。

【译注】

①成象，完成物象。　②效法，效法这些物象。

第十章：“易，无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故①，非天下之至神，其孰能与于此。夫易，圣人之所以极深而研几也。唯深也，故能通天下之志；唯几也，故能成天下之务。唯神也，故不疾而速，不行而至。”

【编者评述】

寂然不动为体，通天下之故为用。此概念塑造了新儒家体用观的模式。

【译注】

①故，事。

第十一章：“是故阖户谓之坤，辟户谓之乾，一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通；见乃谓之象，形乃谓之器[3]，制而用之谓之法，利用出入、民咸用之谓之神。易故易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。”

---

〔1〕《大学·传》之第二章。

〔2〕参见本书第三十二章选文35～38条，第三十六章绪言，第四十二章绪言及三、道体用与大用流行。

〔3〕字义上，作器具、定物解。（译按：本书英译本解具体事物。）

第十二章:“乾坤其易之缊邪！乾坤成列,而易立乎其中矣。乾坤毁,则无以见易。易不可见,则乾坤或几乎息矣！是故形而上者谓之道,形而下者谓之器,化而裁之谓之变,推而行之谓之通,举而错①之天下之民谓之事业。”

【译注】

①错,本又作措,施也。

三、《周易·系辞下》

第一章:“天地之大德曰生,圣人之大宝曰位,何以守位曰仁,何以聚人曰财。理财正辞、禁民为非曰义。”

第五章:“易曰:憧憧往来①,朋从尔思。子[1]曰:天下何思何虑？天下同归而殊途,一致而百虑,天下何思何虑！

【编者评述】

殊途同归的观念,显示了中国哲学中强烈的综合精神,它与庄子任其两行的精神,颇可相互辉映[2]。

【译注】

①憧憧:心意零乱貌。

日往则月来,月往则日来,日月相推而明生焉。寒往则暑来,暑往则寒来,寒暑相推而岁成焉。往者屈也,来者信也①,屈信相感而利生焉。尺蠖之屈②,以求信也。龙蛇之蛰,以存身也。精义入神,以致用也。利用安身,以崇德也。过此以往,未之或知也。穷神知化,德之盛也。”

第六章:“子曰:乾坤其易之门邪！乾,阳物也;坤,阴物也。阴阳合德,而刚柔有体,以体天地之撰③,以通神明之德。”

---

[1] 传统上认为是孔子。

[2] 参见本书第八章一、《齐物论》第四段,对此之按语。

【译注】

①信,伸也。 ②尺蠖,屈伸虫也。 ③撰,具有之事物。

四、《周易·说卦传》

第一章:“昔者圣人之作易也,幽赞于神明而生蓍①,参天两地而倚数②〔1〕,观变于阴阳而立卦,发挥于刚柔而生爻。和顺于道德而理于义,穷理尽性以至于命。”

【编者评述】

理、性、命三主题,可以说涵盖了新儒家运动的全体思想,事实上,此一运动即被称为性理学。本质上,我们可以说此运动的旨意,并没有逾越《孟子》尽心、知天、立命的范畴〔2〕,但《孟子》并不像《易经》那般,提供给新儒家形上学的基础。此外可注意的是,道家要求人心虚灵后,乃可与天为一;但儒者在此处却强调:欲达到此一目的,人必须先尽其本性。

【译注】

①幽赞于神明,暗中受神赞助。生,创造。 ②倚数,建立卦爻之数。

第二章:“昔者圣人之作易也,将以顺性命之理。是以立天之道,曰阴与阳;立地之道,曰柔与刚;立人之道,曰仁与义。兼三才①而两之。故易六画而成卦,分阴分阳,迭用柔刚,故易六位而成章。”

第十一章:“乾为天,为圜,为君,为父,为玉,为金,为寒,为冰,为大赤,为良马,为老马,为瘠马,为驳马,为木果。坤为地,为母,为布,为釜,为吝啬,为均,为子母牛,为大舆,为文,为众,为柄。其于地也,为黑。”

【译注】

①三才,天地人。

---

〔1〕 有各种的解释,此处采王肃(公元195—256)解。参见孙星衍《周易集解》。

〔2〕 《孟子·尽心上》一。

第十四章　阴阳家化的儒学:董仲舒

董仲舒(约公元前179—前104)在哲学上的重要性,表面上似乎很小,但在历史上,他却极为重要。在公元前136年儒学被奉为国教的这件事上,他是主要的功臣。而儒学独尊、抑黜百家的情况一直维持到1905年。但是进一步检讨董仲舒的哲学,却反映出一些极为重要的发展。阴阳家把宇宙想象成一个排列完整的系统,在这个系统中,每事每物都相互关联着。在《易经》中,这种秩序被想象成一个变易的过程。但是,到了董仲舒手里,这两种观念就有了进一步的发展,他把宇宙看成一个有机的整体。在他的想法中,万物并非只是一般性地相互关联着,而是极细致且精确地关联着的;同时,万物不只是变易的,它们亦相互作用着。同类事物相互赋予力量的此一理论,预设了一个有机结构及一个先在完成的和谐。于是,天人交感被化约为数,自然常会通过灾异符瑞来影响人,因为两者都同时受到阴阳这种物质力量所支配。事实上,对董氏来说,人就是宇宙的缩影;换言之,人是小宇宙,自然是大宇宙。

因为事物常常相互作用,所以宇宙不是静态的,而是动态的。“元”的概念即强调出这个思想。“元”这一概念和“变”没有太大差异,但是太极在易的系统中是限定在形上领域的,在董氏“元”的概念之最丰盛的意义,则展现在历史上及人事中。对董氏来说,“元”的意义是基础,而若基础不正确,则没有任何事物可以是正确的了。对他来说,这就是《春秋》记事始于元年春的原因。依照传统的说法,孔子书《春秋》以记鲁国的史事,《春秋》始于公元前722年,终于公元前481年,这一时期后来就被称为春秋时代。孔子无疑的是以一种提示着某种褒贬的方式来记载史事的,但是董氏却把《春秋》视为未来的朝代的法则,在他眼中,《春秋》所用的称谓都是一些正名的例子,而从这些例子中,可以领悟道德与政治的正确性。而且,《春秋》一书就是自然律的具体化。董氏尊《春秋》为群经之

首，这至少部分可归因于《春秋》一书中通过“元”及从之而来的用时间来看待人事的观点。

同样地，时间因素在董氏的历史观中也有着特别的意义，他把历史看成一个三统的循环圈，三统是以黑、白、赤三色象征的，就其内部言，与驺衍（约公元前305—前240）五德始终之说并无大异〔1〕。董氏之说的独特之处是：一个正确的时期必须从一个合宜的时间开始（译按：凡新统必须定岁首）。

在这个事物系统中，皇帝拥有最高的位置；刘汉（公元前206—公元220年）一代，皇权迅速高涨，这种看法实不足为异。而人民与生俱来就兼有贪仁两性，乃被视为天性上是未觉的，他们需要帝王来指导。把这种想法应用到人事关系上，就变成董子的“天人三策”了。根据天人三策，君臣父子夫妇的关系是：君、父、夫为臣、子、妇的标准。有些学者主张正是这种专制主义，使得汉代统治者欣然以儒学为国家官方的意识形态。但是，即使真的如此，还是必须指出，在董氏系统之内，仍是具有可以制衡统治者的因素的。无论如何，只有得到天命，统治者才可统治，而天志并非是经那些可由君王指定的占星官所可发现的，天志是通过符瑞灾异来表达的，而这些符瑞灾异又是作为自然宇宙力量的阴阳之表达。依仲舒之见，分析到最后，孔子知万物之源，而灾异祥瑞、人事及自然事件都是万物之源的展现，同时孔子所教者乃根于“天”之仁义；因此，判断孰是孰非的最后权力就在乎儒者了。胡适就曾指出：董仲舒很可能是首位诉诸上帝的戒律来攻击帝国贵族及官吏的人〔2〕。

董仲舒曾任国子博士，这是一个非常崇高的荣誉，亦曾二为国相。他是当时及以下数百年中的第一大儒，教学精勤，曾三年不窥园〔3〕。以下的节选包括采自《春秋繁露》的四个完整章节。

---

〔1〕 见本书第十一章，第一节。

〔2〕 “The Natural Law in the Chinese Tradition”收入 *Natural Law Institute Proceedings*. Vol. 5, p. 148.

〔3〕 据《汉书》卷五六，董子少治《春秋》，在公元前140、136、134年，他是武帝（公元前140—前87年在位）所召贤良对策之首；而主要由于他的影响，非儒家的学者便自朝廷中被裁撤，而儒学被武帝奉为国教。在公元前140年，董任江都相，事易王。因仲舒推其灾异之说以论辽东高庙长林高园殿灾，乃被政敌攻击而解职；后相胶西王，晚年退而著述。

《春秋繁露》[1]

一、《深察名号》第三十五

……今世鮓于性，言之者不同，胡不试反性之名？性之名，非生与[2]？如其生之自然之资谓之性。性者，质也，诘性之质，于善之名能中之与？既不能中矣，而尚谓之质善，何哉？性之名不得离质，杂质如毛，则非性已，不可不察也。《春秋》辨物之理以正其名，名物如其真，不失秋毫之末，故名賈石则后其五，言退鹢则先其六[3]。圣人之谨于正名如此，"君子于其言，无所苟而已"[4]，五石六鹢之辞是也。

栣①众恶于内，弗使得发于外者，心也，故心之为名，栣也[5]。人之受气苟无恶者，心何栣哉？吾以心之名得人之诚，人之诚有贪有仁[6]，仁贪之气两在于身。身之名取诸天，天两有阴阳之施，身亦两有贪仁之性；天有阴阳禁②，身有情欲栣，与天道一也。是以阴之行不得于春夏，而月之魄常厌于日光③，乍全乍伤。天之禁阴如此，安得不损其欲而辍其情以应天？天所禁而身禁之，故曰身犹天也，禁天所禁，非禁天也。必知天性不乘于教，终不能栣。察实以为名，无教

---

〔1〕《春秋繁露》包括八十二篇关于哲学与政治的短文。"露"字常被译为露水。但亦有把"繁露"译为丰盛的露水的；换言之，就是孔子《春秋》的丰盛之意义。但更为普遍的解释是指"冕之所垂也"，象征着属辞比事。关于《春秋》一书，请参阅本书 2 页注〔6〕。

〔2〕"性"这个字在结构上包含了一个主要成分，这主要成分是"生"字，生是创生、生产的意思；在中文里，同音或近音的字，在字义上常相互涵摄，不可仅视为相关语。

〔3〕据《春秋》僖公十六年（公元前 642 年），賈石于宋五，是月，六鹢退飞过宋都。英译文可参见 Legge，译 *Chun Ts' ews* p. 170。《公羊传》中曾对在賈石的例子中先言鹢后言数目字"六"，而在另一个例子则相反地先言石再言数目字"五"的原因加以解释。（译按：僖公十六年，《公羊传》解释数字先后的原因是"賈石，记闻，闻其磌然，视之则石，察之则五……曷为先言六而后言鹢？六鹢退飞，记见也，视之则六，察之则鹢。"（《春秋公羊经传解诂》，《四部丛刊》本，卷五，四〇至四一页。）

〔4〕《论语·子路》三。

〔5〕栣与仁两字字音相近。

〔6〕仁常被英译为 love，goodness，benevolence 等。

之时，性何遽若是？

【编者评述】

从字音之相近来给人性下结论实在是荒谬，但是，人性的问题是极为重要的，因为在整部儒学史中，人性就是一个中心课题；而通过董仲舒，人性问题进入了一个新的阶段。其言生之谓性，似乎是在重复告子之言，而当他在肯定人有贪、有仁的二元性质之时，他又似乎在提出一种人性善恶混的理论。但是事实上，这两种看法都不真确；人性善恶混的理论，直到扬雄（公元前 53—公元 18）才发展起来〔1〕。董仲舒的理论是独特的，他以为人性中具有善质，但是，这只是善端，而善质需要训练才可实现出来，他的整个重点所在是摆在教育的。

【译注】

①栣，通衽，禁制也。　②苏舆注云："天道好阳而恶阴，此云阴阳禁，盖谓禁阴不使干阳，交便耳。"见苏与注《春秋繁露义证》（台北，河洛图书出版社，1974），卷一〇，九页上半。又刘师培《春秋繁露斠补》主删去"阳"字，与下文"天之禁阴如此"对照，益觉信而有征。　③魄即月未盛明之光。凌曙注："《月令》疏：月是阴精，日为阳精。故《周髀》云：日犹火，月犹水，火则外光，水则含景，故月光生于日所照，魄生于日所蔽，当日则光盈，就日则明尽。"见凌注《春秋繁露》（台北，台湾商务印书馆，1979，一六五页）。

故性比于禾，善比于米，米出禾中而禾未可全为米也，善出性中而性未可全为善也。善与米，人之所继天而成于外，非在天所为之内也。天之所为，有所至而止，止之内谓之天性，止之外谓之人事，事在性外而性不得不成德。民之号，取之瞑也〔2〕，使性而已善，则何故以瞑为号？以贾者言①，弗扶将则颠陷猖狂，安能善？

性有似目，目卧幽而瞑，待觉而后见，当其未觉，可谓有见质而不可谓见。今万民之性，有其质而未能觉，譬如瞑者待觉，教之然后善，当其未觉，可谓有善质而不可谓善；与目之瞑而觉，一概之比也。静

〔1〕关于告子，请参考本书第三章《孟子》所引《告子篇》，即第一节至第六节。关于扬雄，参考本书第十五章。

〔2〕民与瞑这是另一个字音相近而字义相似的例子。

心徐察之，其言可见矣。性而瞑之未觉，天所为也；效天所为，为之起号，故谓之“民”。“民”之为言，固犹瞑也，随其名号以入其理，则得之矣。是正名号者于天地，天地之所生谓之性情，性情相与为一瞑。情亦性也，谓性已善，奈其情何？故圣人莫谓性善，累其名也。

身之有性情也，若天之有阴阳也，言人之质而无其情，犹言天之阳而无其阴也，穷论者无时受也[1]。名性不以上，不以下，以其中。民之性如茧如卵，卵待覆而为雏，茧待缫而为丝，性待教而为善，此之谓真天。天生民，性有善质而未能善，于是为之立王以善之，此天意也。民受未能善之性于天，而退受成性之教于王；王，承天意、以成民之性为任者也。

【编者评述】

董氏把人分为三类的观点，似乎预示了日后荀悦（公元148—209）[2]所创的性三品说。三品说是在整个东汉时期（公元25—220年）都十分流行的理论，但是，西汉（公元前206—公元8年）之时，流行的理论是人性善而情恶，而董子正是这个理论的发端者，对他来说，每个人的性都有善端，可是，性亦同时把恶牵涉进来，上品之性不只有善端，而且在其行为中有完全的善性，而下品之性则几无善之端倪可言；但是性相当于阳，它是善的。反之，情则相当于阴，是恶的。因此，仁属性而贪属情。但又因为性包括情，所以如谓贪亦属于性也是正确的。董子企图通过教育来解决性与情的冲突。但是，从哲学上言，这个问题直到宋明儒学才获得解决。

【译注】

①以賓者言，应作“以瞑者言”，据苏舆《义证》，二〇八页。

今案其真质而谓民性已善者，是失天意而去王任也。万民之性苟已善，则王者受命尚何任也？其设名不正，故弃重任而违大命①，非法言也。《春秋》之辞，内事之待外者，从外言之。今万民之性，待外教然后能善，善当与教，不当与性，与性则多累而不精。自成功而无贤圣，此世长者之所误出也，非《春秋》为辞之术也。不法之言，无验之说，君子之所外，何以为哉？

---

[1] 此句晦涩难解。

[2] 见本书第二十七章，第一节韩愈《原性》之编者评述。

或曰："性有善端，心有善质，尚安非善？"

应之曰："非也。茧有丝，而茧非丝也；卵有雏，而卵非雏也。比类率然，有何疑焉？天生民有六[1]经，言性者不当异。然其或曰性也善，或曰性未善，则所谓善者各异意也。性有善端，动之爱父母，善于禽兽，则谓之善，此孟子之善[2]。循三纲[3]五纪[4]，通八端[5]之理，忠信而博爱，敦厚而好礼[6]，乃可谓善，此圣人之善也。"

【编者评述】

虽然儒家五伦是立基于相互的道德责任之上，但是，另一种思想亦同时内存于儒学系统之中，这种思想是以为"君"、"父"及"夫"三者，是较"臣"、"子"及"妇"为尊贵的，董仲舒加强了这个区别；因为若以三"纲"言之，则所意谓者已不只是一种关系，而是一个准则了。两汉以还，在儒家伦理之中，君变成臣之"准则"，至若"父"与"夫"则分别成为"子"、"妇"之准则。（译按：《白虎通》：君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲。）观乎董子阳尊阴卑之论，则对应于阳之"君"较"臣"为尊贵是合乎逻辑的，而类推其余，父子、夫妇亦莫不皆然。（译按：《春秋繁露 · 基义》第五十三："君臣父子夫妇之义，皆取诸阴阳之道，君为阳，臣为阴；父为阳，子为阴；夫为阳，妻为阴。"）因此，这种两重准则是建立在自然基础之上的。

【译注】

①苏舆以"大命"当为"天命"，陈荣捷先生译文从苏说。

---

〔1〕 据苏舆《春秋繁露义证》，"六"读作"大"。（译按，苏舆注云："疑有误字，或云六当为大。"）

〔2〕 参见《孟子 · 公孙丑上》六，《离娄下》一九，《告子上》七、八。

〔3〕 三纲分别将君臣、父子、夫妇束缚在一起。

〔4〕 凌曙《春秋繁露注》，以为是六纪，六纪是指诸父、兄弟、族人、诸舅、师长、朋友。〔译按：凌注本诸《白虎通 · 三纲六纪篇》，然苏舆《义证》引《庄子 · 盗跖篇》云："子张曰：子不为行，即将疏戚无伦，贵贱无义，长幼无序，五纪六位将何以利乎？"又《国语 · 周语》曰："五义纪宜。"韦昭注云："五义，谓父义、母慈、兄友、弟恭、子孝。"则五纪也许不必改为六纪。请参考苏舆《义证》（台北：河洛图书出版社，1974），卷一〇，一四页下半。又郭庆藩释上引《盗跖篇》子张曰一句谓："今案五纪即五伦也……不曰五伦而曰五纪……古人之语异耳。《家语 · 人官篇》群仆之伦也，王肃注曰：伦，纪也。然则伦纪得通称矣。"见郭著《庄子集释》（北京，中华书局，1982 年，卷九下，一〇〇四页。）

〔5〕 孟子曾提到四端：恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。董子所指可能就是总括以上八者。

〔6〕 《中庸》第二十七章。

是故孔子曰:“善人吾不得而见之,得见有常者,斯可矣[1]。”由是观之,圣人之所谓善,未易当也,非善于禽兽则谓之善也。使动其端善于禽兽则可谓之善,善奚为弗见也?夫善于禽兽之未得为善也,犹知于草木而不得名知;万民之性善于禽兽而不得名善,知之名乃取之圣。圣人之所命,天下以为正,正朝夕者视北辰,正嫌疑者视圣人。圣人以为无王之世、不教之民莫能当善,善之难当如此,而谓万民之性皆能当之,过矣。

质于禽兽之性,则万民之性善矣;质于人道之善,则民性弗及也。万民之性善于禽兽者许之,圣人之所谓善者勿许,吾质之命性者异孟子。孟子下质于禽兽之所为,故曰性已善;吾上质于圣人之所善,故谓性未善,善过性,圣人过善。《春秋》大元,故谨于正名,名非所始,如之何谓未善已善也?(《四部丛刊》本,卷一〇,三页下半至七页上半)

【编者评述】

在教育事宜方面,董仲舒事实上已歧出于孔孟。虽然对早期儒士来说,师与君皆有所助益,甚至是必须的,但是他们所重视的还是自我教育。可是董子坚持认为民在本质和字面两方面皆为蒙昧无知的(或“瞑”而未觉),必待王者之教然后能为善。如此一来,他的人性论就为专制主义提供了一个借口了。在这一方面,他比荀子更多走了一步。

二、《五行之义》第四十二

天有五行:一曰木,二曰火,三曰土,四曰金,五曰水。木,五行之始也;水,五行之终也;土,五行之中也;此其天次之序也。木生火,火生土,土生金,金生水,水生木,此其父子也。木居左,金居右,火居前,水居后,土居中央,此其父子之序相受而布。是故木受水而火受木,土受火而金受土,水受金也。诸授之者,皆其父也;受之者,皆其

[1] 这是别铸新辞来表达《论语·述而》二五。

子也；常因其父以使其子，天之道也。是故木已生而火养之，金已死而水藏之，火药木而养以阳，水克金而丧以阴，土之事天竭其忠。故五行者，乃孝子忠臣之行也。五行之为言也犹五行欤！是故以得辞也。圣人知之，故多其爱而少严，厚养生而谨送终，就天之制也。以子而迎成养，如火之乐木也；丧父，如水之克金也；事君，若土之敬天也；可谓有行人矣。

【编者评述】

关于五行的排列，阴阳家将五行置诸同一个水平之上，又或者放在一个循环圈之中，但董子与他们不同，他把五行直线地安排。他这样做，部分是因为他极端强调"元"这一概念，这个概念意味着事物在时间中以直线的序列进行，而部分则是因为他对阶层制度的极度认同，无怪乎忠、孝被置诸最前面，因为忠、孝正为君、父之所在。

五行之随，各如其序；五行之官，各致其能。是故木居东方而主春气，火居南方而主夏气，金居西方而主秋气，水居北方而主冬气；是故木主生而金主杀，火主暑而水主寒。使人必以其序，官人必以其能，天之数也。土居中央，谓之天润。土者，天之股肱也，其德茂美，不可名以一时之事，故五行而四时者，土兼之也。金木水火虽各职，不因土，方不立，若酸咸辛苦之不因甘肥不能成味也。甘者，五味之本也；土者，五行之主也。五行之主，土气也，犹五味之有甘肥也，不得不成。是故圣人之行，莫贵于忠，土德之谓也。人官之大者，不名所职，相其是矣；天官之大者，不名所生①，土是矣。（《四部丛刊》本，卷一一，二页下半至三页上半）

三、《人副天数》第五十六

天德施，地德化，人德义；天气上，地气下，人气在其间。春生夏长，百物以兴；秋杀冬收，百物以藏。故莫精于气，莫富于地，莫神于天；天地之精，所以生物者，莫贵于人。人受命乎天也，故超然有以

倚[1]；物疢疾莫能为仁义，唯人独能为仁义；物疢疾莫能偶天地，唯人独能偶天地。人有三百六十节，偶天之数也。形体骨肉，偶地之厚也；上有耳目聪明，日月之象也；体有空窍理脉②，川谷之象也；心有哀乐喜怒，神气之类也；观人之体，一何高物之甚而类于天也！物旁折取天之阴阳以生活耳，而人乃烂然有其文理。是故凡物之形，莫不伏从旁折天地而行，人独题直立端尚正正当之③；是故所取天地少者旁折之，所取天地多者正当之。此见人之绝于物而参天地。

是故人之身，首妢员④，像天容也[2]。发，象星辰也；耳目戾戾，象日月也；鼻口呼吸，象风气也；胸中达知，象神明也；腹胞实虚，象百物也。百物者最近地，故要以下地也。天地之象，以要为带，颈⑤以上者，精神尊严，明天类之状也；颈以下者，丰薄卑辱，土壤之比也。足步而方，地形之象也，是故礼带置绅必直其颈，以别心也。带而上者尽为阳，带而下者尽为阴，各其分。阳，天气也；阴，地气也。故阴阳之动，使人足病、喉痺起，则地气上为云雨，而象亦应之也。天地之符，阴阳之副，常设于身，身犹天也；数与之相参，故命与之相连也，天以终岁之数成人之身，故小节三百六十六⑥，副日数也；大节十二分，副月数也；内有五藏[3]，副五行数也；外有四肢，副四时数也；乍视乍瞑，副昼夜也；乍刚乍柔，副冬夏也；乍哀乍乐，副阴阳也；心有计虑，副度数也；行有伦理，副天地也。此皆暗肤著身⑥，与人俱生，比而偶之弇合；于其可数也副数，不可数者副类；皆当同而副天，一也。是故陈其有形，以著其无形者，拘其可数者，以（著其不可数者），此言道之亦宜以类相应，犹其形也，以数相中也。

【编者评述】

以人体中骨骼的数目来配天数，看来是荒谬的，这显示了它不过是原始占卜术的

---

[1] 拙译之解读是据卢文弨（1717—1795）的注。（译按：卢云："倚疑当从下文作高物二字。"见卢订《春秋繁露》，《抱经堂丛书》，卷一三，二页上半。）

[2] 中国人相信天圆地方。《淮南子·精神训》中有许多人体与天体的比较，见《四部备要》本，卷七，二页。英译文请参见 Morgan 译 *Tao, The Great Luminant*, pp. 59 ~ 60。这种比较也见诸董仲舒之时及其以下一段短时期中所出现的纬书之中。显然地，这种想法曾在那个时代中普遍地被接受。

[3] 心、肝、脾、肺、肾。

遗俗而已。但不尽荒谬的却是由有形至无形，以及经由数字成就知识之可能性。这牵涉到同类之万物皆可化约成为同一个模型及同一个数字化的范畴。在这些的背后则是自然同一性及推论知识的观念。这些观念是与单纯的天人相感及天人合一之论是颇有距离的。

【译注】

①不名所生，依苏舆说，"生"疑为"主"之误。　②空窍，即孔窍，穴道也。理脉，即血管。　③人独题直立端尚正正当之，卢文弨曰："人题直立端向，疑作人独铜立端向。《尔雅》：铜，直也。"刘师培云："题，与头同，题直立端，犹云足首端直，尚正二字，涉下'正当'而衍。"　④俞樾云："妥，读为颁，《说文》页部：颁，大头也。"员，通圆。　⑤颈，孙诒让校作"要"，即今之"腰"字。　⑥据刘师培校，应作"三百六十"而非"三百六十六"。⑦肤著，附着。

四、《同类相动》第五十七

今平地注水，去燥就湿；均薪施火，去湿就燥[1]。百物去其所与异，而从其所与同；故气同则会，声比则应[2]，其验皦然也。试调琴瑟而错之，鼓其宫则他宫应之，鼓其商而他商应之，五音比而自鸣，非有神，其数然也。美事召美类，恶事召恶类，类之相应而起也；如马鸣则马应之（牛鸣则牛应之）；帝王之将兴也，其美祥亦先见；其将亡也，妖孽亦先见[3]。物固以类相召也，故以龙致雨，以扇逐暑，军之所处以棘楚[4]，美恶皆有从来以为命，莫知其处所。

【编者评述】

灾异符瑞的信仰与中国思想一样的古老，董子之新义在乎他用自然律来解释这种信仰。灾异符瑞不是神灵喜怒的表达，而是作为宇宙物质力量之阴阳的结果。

---

〔1〕 正如荀子所言一般。见《荀子·大略》，《四部丛刊》本，卷一九，二三〇页。)

〔2〕 这句是依《吕氏春秋》而别铸新辞，见第二十篇，第四节，《四部备要》本，卷二十，七页下半。

〔3〕 这种宗旨已见于《中庸》第二十四章。

〔4〕 又见《老子》第三十章。

天将阴雨,人之病故为之先动,是阴相应而起也。天将欲阴雨,又使人欲睡卧者,阴气也。有忧亦使人卧者,是阴相求也。有喜者,使人不欲卧者,是阳相索也。水得夜益长数分,东风而酒湛溢①[1],病者至夜而疾益甚。鸡至几明,皆鸣而相薄②,其气益精。故阳益阳而阴益阴,阳阴之气,因可以类相益损也。

天有阴阳,人亦有阴阳,天地之阴气起,而人之阴气应之而起,人之阴气起,而天地之阴气亦宜应之而起,其道一也。明于此者,欲致雨则动阴以起阴,欲止雨则动阳以起阳;故致雨非神也,而疑于神者,其理微妙也。非独阴阳之气可以类进退也,虽不祥祸福,所从生亦由是也。无非已先起之,而物以类应之而动者也。故聪明圣神内视反听,言为明圣;内视反听故独明圣者,知其本心皆在此耳。故琴瑟报弹其宫,他宫自鸣而应之,此物之以类动者也。其动以声而无形,人不见其动之形,则谓之自鸣也,又相动无形,则谓之自然;其实非自然也,有使之然者。物固有实使之,其使之无形,《尚书》传言,周将兴之时,有大赤乌衔谷之种而集王屋之上者,武王喜,诸大夫皆喜,周公曰:"茂哉③,天之见此以劝之也。"[2]恐恃之。(**《四部丛刊》本,卷一三,三页下半至五页上半**

五、附加节选

(一)元

《春秋》何贵乎元而之[3]? 元者,始也,言本正也。道,王道也。王者,人之始也;王正则元气和顺,风雨时,景星见,黄龙下;王不正则上变天,贼气竝见……(**《王道》第六,《四部丛刊》本,卷四,一页上半**)

唯圣人能属万物于一而系之元也。终不及④本所从来,而承之

---

[1] 又见《淮南子·览冥》第六,《四部备要》本,卷六,二页下半。
[2] 《尚书大传》,题为伏胜(活跃于公元前220年)所撰,卷二,一页下半。
[3] 孔子书《春秋》始于每一国君之元年。

不能遂其功。是以《春秋》变一谓之元。元，犹原也[1]，其义以随天地终始也。故人唯有终始也，而生不必应四时之变。故元者为万物之本，而人之元在焉。安在乎？乃在乎天地之前。故人虽在天气及奉天气者，不得与天元、本天元命、而共违其所为也。故春正月者，承天地之所为也，继天之所为而终之也，其道相与共功持业，安容言乃天地之元？天地之元，奚为于此？恶施于人？大其贯承意之理矣。能说鸟兽之类者，非圣人所欲说也；圣人所欲说，在于说仁与义而理之……。(《重政》第十三⑤，《四部丛刊》本，卷五，八页)

【编者评述】

在西方，耶稣在神与人之间筑起一道桥梁，董子却以孔子来做这种工作，即在万物与一或元之间筑起一道桥。事实上，西汉之时，曾有将孔子奉祀为神的努力，但这并没有维持很久。妨碍长时期地将孔子神化的是，孔子基本上关心的是完美的德性生活：也就是仁与义。

【译注】

①湛溢，湛同淫；淫溢，即衍溢。　②薄，接近。　③茂，通"懋"，勉力之义。　④及，据刘师培校，作"反"。此二句另一断法为"终不及本所从来而承之，不能遂其功"，其义亦通。　⑤《重政》第十三中，自"唯圣人能属万物于一"至大其意贯承意之理矣"，据钱唐校，应移至《玉英》第四。

(二)仁与义

春秋之所治，人与我也。所以治人与我者，仁与义也，。以仁安人，以义正我。故仁之为言，人也[2]；义之为言，我也[3]；言名以别矣……仁之法在爱人，不在爱我；义之法在正己，不在正人。我不自正，虽能正人，弗予为义；人不被其爱，虽厚自爱，不予为仁……(《仁义法》第二十九，《四部丛刊)本，卷八，八页下半至九页上半)

---

〔1〕 元与原两字音同而义近。

〔2〕 正如《中庸》第二十章云："仁者，人也。"

〔3〕 "义"这一个字的结构包括"我"这个字而组成，"我"解作自我(Self)。

【编者评述】

以爱释仁见诸古代哲学家之中,其中以墨子〔1〕、庄子〔2〕、荀子〔3〕及韩非子〔4〕为著。但是,对他们来说,这只是几个可能解释之中的一个。不过对董仲舒而言,这就是正解,这个解释实际上就是汉儒的特征,而董子是其中最重要的一人。

(三)仁与智

仁而不知,则爱而不别也;知而不仁,则知而不为也。故仁者。所以爱人类也;智者,所以除其害也。

何谓仁?仁者,憯怛爱人,谨翕不争①,好恶敦伦②;无伤恶之心,无隐忌之志,无嫉妒之气,无感愁之欲,无险诐之事,无辟违之行;故其心舒,其志平,其气和,其欲节,其事易,其行道,故能平易和理而无争也。如此者谓之仁。

何谓之知?先言而后当。凡人欲舍行为,皆以其知,先规而后为之:其规是者,其所为得,其所事当,其行遂,其名荣,其身故利而无患,福及子孙,德加万民,汤武〔5〕是也;其规非者,其所为不得其事,其事不当,其行不遂,其名辱,害及其身,绝世无复,残类灭宗,亡国是也〔6〕……(《必仁且知》第三十,《四部丛刊》本,卷八,一二页下半至一三页上半)

【编者评述】

仁智并重对康有为(1858—1927)〔7〕产生极大影响。

---

〔1〕《墨子·经上》第四十及《经说上》第四十二,《四部丛刊》本,卷十,一页上半及六页下半。

〔2〕《庄子》第十二《天地》,《南华真经》,卷五,二页下半。英译文可参考 Giles trans., *Chuang Tzu*, 1961, ed., p. 118。

〔3〕《荀子》第二十七《大略》,《四部丛刊》本,卷一九,五页上半。

〔4〕《韩非子》第二十七《用人》,《四部丛刊》本,卷六,一页上半,英译文见 Liao, tran's *Complete Works of Han Fei Tzu* Vol. 1, p. 171。

〔5〕汤为商朝的开国君主,而武王则是周朝的创立者。

〔6〕他们分别要为夏朝及商朝的覆亡负责。(译按:陈荣捷先生的译文曾补加了一句“暴君桀与纣即是其例”,所以在这个注中特别说明桀与纣二人。)

〔7〕见本书第 39 章,选录三、不忍人之心。

【译注】

①憯怛，音惨达，或作恻怛，诚恳之貌。翕，音系，和合也。　②敦，厚也。伦，即类。

（四）历史的循环

王者必受命而后王，王者必改正朔，易服色，制礼乐，一统于天下；所以明易姓，非继仁，通以己受之于天也。……汤受命而王，应天变夏作殷号，时正白统……武王受命……故春秋应天作新王之事，时正黑统……三正[1]以黑统……天统气始通化物，物见萌达，其色黑；故朝正服黑……正白统者……天统气始蜕化物，物始芽，其色白；故朝正服白……正赤统者……〔天统始施化物，物始动，其色赤〕[2]……其谓统三正者，曰：正者，正也。统致其气，万物皆应，而正统正，其余皆正……。（《三代改制质文》第二十三，《四部丛刊》本，卷七，三页下半至六页上半）

---

〔1〕三正亦曰三统。三统意谓一个系统，而这个系统是建基于某一凝合及引导万物的正确原则之上的。关于康有为的三统观，请参见本书第三十九章，选录一、三世说。

〔2〕据卢文弨，此为阙文。（译按：括弧中的引文是卢文弨据《尚书大传》及《白虎通》所补。参考《抱经堂校定本》，卷七，五页上半。）

第十五章　道家化的儒学：扬雄

在中国思想史中，扬雄（公元前53—公元18）地位虽微，但总占一席之位，这是因为他那人性是善恶相混的学说之关系。这个理论虽然只是以一言以蔽之的方式来断言，并没有引申或论证，可是它仍然代表了真正的进步，因为它避免了孟子及荀子的极端，也避免了董仲舒的强分性情，它提供了一个极有意义的另一种选择，亦凸显了一个事实，这就是：通贯整部中国哲学史，人性问题一直是一个主要的课题。

形上学（扬雄以"太玄"这一个名词所指称者）方面，他只是重复道家之说，但是他将之结合了儒家伦理，而后者才是他的兴趣所在。在这方面，他反映了汉代的调和精神。同时因为他拒绝接受圣人会周期性的出现的儒家学说，他在这方面也就展示了一些独立的特质（这种周期性的想法在孟子中是很明显的，而在董仲舒之中则是隐晦的）。扬雄亦反对当时流行的长生不死的信仰。他是一位博学而诚恳的人，忍受着贫穷而过着平凡的生活[1]。以下的选文是采自其所著《法言》及《太玄》二书[2]。

1. 人之性也，善恶混，修其善则为善人，修其恶则为恶人；气也者，所以适善恶之马也与[3]？……君子强学而力行，珍其货而后市，修其身而后交，善其谋而后动，成道也。（《法言》，《四部备要》本，卷

---

〔1〕 关于其生平资料，可以参考《汉书》，卷八七。

〔2〕《法言》一书包括关于伦理、历史及其他典型的儒家主题的答问，就此而言，《法言》是模仿《论语》的，但是，与《论语》不同的是，《法言》十三篇是分别专门讨论十三个不同的主题，而《论语》则不是这样。《法言》有德文译本。Erwin von Zach，"Yang Hsiung's *Fayen*：Wörter Strenger Ermahnung，" *Sinologishe Beiträge*，4（1939），法文译本 B. Belpaire，Le catechisme philosophique de Yang—Hiong—ts' e，Brussels，Editions de l' Occident，1960。至于《太玄》则共有十五篇，形式上是模仿《易经》的，直到目前为止，仍没有西方的翻译。

〔3〕 字面义作"马匹"解'〔译按：陈先生译作驱策的力量（Driving Force）〕。

三，页一）

【编者评述】

据王充（约公元27—100），善恶混的理论在扬雄之前早已有人提出了[1]。但王充之作晚于扬雄甚多。扬雄的理论是首创者，是毫无疑问的。总之，扬雄被视为这种理论的首创者，遂为儒者严厉地批评。

2. 或问："五百岁而圣人出[2]，有诸？"曰："尧、舜、禹，君臣也而竝，文、武、周公，父子也而处。汤、孔子数百岁而生。因往以推来，虽千一不可知也。[3]"（《法言》，《四部备要》本，卷八，一页上半）

3. 或问："龙、龟、鸿鹄，不亦寿乎？"曰："寿。"曰："人可寿乎？"曰："物以其性，人以其仁。……"或曰："世无仙，则焉得斯语？"曰："语乎者，非嚣嚣也与？惟嚣嚣为能使无为有。"或问仙之实。曰："无以为也。有与无，非问也。问也者，忠孝之问也。"（《法言》，《四部备要》本，《君子》，卷一二，四页下半至五页上半）

【编者评述】

这是一个典型的儒家对死后生活的态度，崇拜传说中远古的黄帝和老子的宗教狂热分子，促进了长生不朽的信仰，但是追求永生，却与漠视生死和顺物之性的道家哲学相矛盾。因此在道家哲学中，这种想法根本不存在，但是它却存在于日后称为"道教"的俗世宗教团体之中。

4. 玄者，幽摛万类而不见形者也①。资陶虚无而生乎规②[4]，抶神明而定摹[3]，通同古今以开类④，摛措阴阳而发气⑤。一判一合，天地备矣⑥。天日回行，刚柔接矣⑦。还复其所，终始定矣⑧。一生一死，性命莹矣⑨。仰以观乎象，俯以视乎情，察性知命，原始见终……故玄者，用之至也。见而知之者，智也；视而爱之者，仁也；断而决之者，勇也；兼制而博用者，公也；能以偶物者，通也⑩；无所系𦈡者⑪，圣

[1] 见本书，第十六章中之《论衡》一，《本性篇》。

[2] 孟子作如是说。见《孟子·公孙丑下》一三。

[3] 这是依东晋李轨（公元317—420）将"千一"解释千年之中才出现一位圣人，或一年中有千位圣人出现。

[4] 此句的标点与解释依范望注（晋人）。

也;时与不时者,命也;虚形万物所道之谓道也[12],因循无革天下之理得之谓德也。理生昆群[13]、兼爱之谓仁也,列敌度宜之谓义也[14],秉道德仁义而施之之谓业也[15]。莹天功、明万物之谓阳也,幽无形、深不测之谓阴也。阳知阳而不知阴,阴知阴而不知阳,知阴知阳,知止知行,知晦知明者,其唯玄乎[16]?(《太玄经·太玄摛》第九,《四部丛刊》本,卷七,五页上半至九页下半)

【译注】

①摛,音离,舒张、开展之义。玄有二义,取易有二义说。一是取《大易》之义,指《太玄书》。《太玄赋》首句说:"观《大易》之损益兮。"此仿《大易》而称"太玄"。一是取太极之义,指宇宙的最高本原玄远幽深,神妙莫测。源于《老子》第一章:"玄之又玄,众妙之门。"及刘歆"太极元气,函三为一"说,而又变其文,称为太玄。其内容为元气,即阴阳二气混而未分的混一体。下文云:"知(主也)阴知阳,知止知行,知晦知明者,其唯玄乎?"扬雄《覆灵赋》云:"自今推古,至于元气始化。""太易之始,太初之先,冯冯沉沉,奋搏无端。"(《太平御览》卷一)混沌无端的元气即宇宙的开始状态。扬雄《解嘲》云:"(玄)深者入黄泉,高者出苍天,大者含元气,纤者入无伦。"以先秦稷下唯物派关于"道"——气的属性说明《太玄》,也表明其学说是与"气"相联系的。王充《论衡·对作》曰:"《易》之'乾坤',《春秋》之'元',扬氏之'玄',卜气号不均也。"就第一种意义说,"幽摛万类而不见形"意谓:《太玄》在幽冥之中展开其体系,形成其图式,而又不显露其形迹。就第二种意义说,此句意谓:玄——元气在幽冥之中舒张开展出万类万物,而不见其形迹。 ②资,《释文》:"取也。"依靠凭借之义。陶,《方言》:"养也。"规,圆。又指天体及其运行的轨道。此句意为:"玄"凭借着虚空陶养出天体及其运行的轨道。又是说,"玄在虚空中画出圆来。 ③挨,关联。神明,指阴阳二气的功能和作用。又指阳画—与阴画--的功能和作用。定摹,确定规模度数。此句意谓:"玄"关联阴阳二气,确定其在一年四时运行的度数。又是说《玄》配合阴阳两画及---画,而确定《太玄》各首所配天体的度数。 ④通同,贯通。开类,区分开万物(或《太玄》首、赞)的种类。范注:"玄乃绵络于天地,通古今之器,开阴阳之气,同万物之类也。"按:此句意为:玄区分开万类万物,而又把万物贯通联系起来。又是说"玄"区分开八十一首及七百二十九赞的种类,而

又将其贯通为一个统一的整体。 ⑤摛措，即舒张措置，开展措施或发布之义。发气，指散发分布开阴阳二气。此句意谓：玄措张开阴阳，把气发布开来。又是说《玄》八十一首表示阴阳二气的运行变化。 ⑥判，指阴阳分开。合，指阴阳交合。此句意谓：阴阳二气互相作用，天地万物就完全具备了。又是说阴阳两画相互配合，天、地、人三玄就完备了。⑦集注本"迴"作"回"。回行，回转运行。刚柔，指昼夜。 ⑧还复其所，谓一年之中天日错行，周而复始。终始定，谓天体运行自始至终有一定的度数。 ⑨一生一死，指地上万物的盛衰消长。范注："谓月之晦明。"莹，明。以上皆是两套语言，一是讲《太玄》图式的形成，其图式又表示天日回行，日夜交替，四时往复，万物生死的无穷过程。一是讲宇宙的形成及其循环运行的过程。 ⑩偶，配合。《尔雅·释诂》："偶，合也。"意指能与万物相配合，就是通顺。 ⑪轸，道路不平，有所阻碍。无所系轸，指无所拘滞。意为：不为物宥，不为事域，无所滞碍，就是圣人。⑫许翰曰："'虚形'章(詧)丁(谓)作'虚无形'，'所道'宋作'所通'。"意为：虚空无形，万物由之而出，就叫做道。 ⑬理生，即治理养育。昆，《说文》："同也。"《太玄冲》云："昆，大同。" ⑭列，序。敌，《尔雅·释诂》："匹也。"列敌，安排对偶。范注："序其汇匹，度时之宜而处者，故谓之义。义者，宜人及物也。" ⑮秉，执持。施，施行于世。业，业绩。以上十二条皆赞扬人之用玄之功效。叶注："知之者，知玄之道也，故谓之智也。爱之者，爱玄之道也，故谓之仁。以下十者，随其造诣而为之名也。" ⑯知，主管。止行，指阴阳一年四时的运行。晦明，指阴阳各自的性质。意思是说，玄非阴非阳，而是既主阴又主阳，即阴阳两个对立面的浑一体，也就是阴阳二气混沌未分的浑一体。（本译注采用郑万耕校释之《太玄校释》，北京，北京师范大学出版社，1989。）

第十六章　王充的自然主义

近数十年学者对王充(约公元27—100)很感兴趣,这是十分自然的,因为我们的时代是一个有批判精神、怀疑主义、科学方法,又讲求证据、反叛过去的时代,而王充正巧体现了这些精神。他是一位完全独立的思想家,不认同于任何学派。人们常把他列为杂家的一分子。就其形上学言,他肯定是道家的。他的形上学有几分是用《易经》阴阳交会的观念再加以修改而成的。但是即使在这个地方,他还是异于道家的,因为道家对形上学兴趣极高,而在人事制度方面却较无兴趣,但王充却恰巧采取相反的立场。事实上就形上学所关心的问题来说,他既无原创性,亦并不重要。他对中国思想史的主要贡献,在于清除迷信的风气及增强已经初露曙色的批判的及理性的精神。

就在王充出生之时,儒学成为中国最重要的学说已超过一百年了。受到民间流行的那些宣扬迷信及表演幻术的方士所影响,本来基本上是理性的儒家天人合一的学说,已降格成为天人感应,而且这种感应更常常是属于神秘的那一种。再者,人们努力地尝试神化孔子,孔子不只是至圣,更被视为天命的素王。这种趋势的起源在董仲舒时已可见到证据。西汉时期已经出现整套的纬书,来补充那基本上是人文主义的及理性的儒家经典。这些纬书充满了对经典的古怪诠释,以支持符兆及预言的思想。这些作品的影响在西汉与东汉(公元25—220年)之间特别强烈。武帝(公元前140—前87年在位)统治时期,这些作品十分流行,而新朝(公元9—23年)统治者王莽更极端喜好这些作品,所以王充时期的思想情况是:(1)儒学是最高及最重要的;(2)它被降格成为一种神秘的和迷信的学说;(3)天人合一被转变成天人感应;(4)而这种感应被视为是透过灾异展现出来的;(5)“天”虽然是非人形的(anthropomorphic),却是有目的的,天透过灾异向人示警;(6)在较小的规模下,鬼神亦展示类似的影响。

王充起来反抗所有这些流行的学说,他以清晰的、批判的及强烈的用语,宣称天并不采取行动,自然事件包括祥瑞、灾异在内是自发地发生的,并没有目的。好运厄运只是偶然机会而已,而人死后亦不会变为鬼。再者,他坚持任何理论必须经确实证据的考验。而他自己也是以一个十分理性方式,运用一个接一个的事实去支持其理论。对他来说,过去并不是确实无疑的指导原则,因为没有事实可以证明过去比现在更好。所以他一笔就勾销了数世纪以来累积成的整套学说及教条。他这样做,使得怀疑主义及自然主义提高到中国历史上从未达到的程度。在这方面,王充替魏晋时期(公元220—420年)的理性主义及自然主义的发展铺路。若无王充,魏晋的理性主义及自然主义很可能不会出现。故王充的贡献并不在于提出任何原创性思想,而在乎促进新的精神。

王充是在极贫苦家庭中长大的。他须至书肆阅书。他是一个温和的学者,亦是一个热诚的教师。他以身为当时三个天才之一而闻名[1],以下的选文是取材自其尚存的作品——《论衡》。

《论衡》[2]

一、《本性篇》

情性者,人治之本,礼乐所由生也。故原情性之极,礼为之防,乐之为节。性有卑谦辞让,故制礼以适其宜;情有好恶喜怒哀乐,故作乐以通其敬:礼所以制,乐所为作者,情与性也。昔儒旧生,著作篇章,莫不论说,莫能实定。

---

〔1〕 王充是一个孤儿,八岁出于书馆,在首都太学受业后,返乡里教授,历任功曹、五官功曹行事,掌教育及祭祀之事,亦任刺史从事。后自免还家。见《论衡·自纪》第八十五。

〔2〕《论衡》凡三十卷,八十五篇,大部分篇章是用于对流俗之见加以攻击。其中有专章问孔、刺孟、非韩(卒于公元前233年)。该书有德文译本,Alfred Forke, *Lun-Heng*. London, Luzac, 1907—1911。大部分人强调王充的批判精神,把《论衡》译为"批判的篇品"(critical essays),但是依王充所用之辞,其书目的在求一"平衡的(公平的)讨论"。(译按:《论衡·自纪》:"上自黄帝,下臻秦汉而来,折衷以圣道。析理于通材,如卫之平,如鉴之开,幼老生死古今,罔不详该。")

周人世硕[1]以为"人性有善有恶,举人之善性,养而致之则善长;性恶①,养而致之则恶长"。如此,则情性各有阴阳、善恶在所养焉。故世子作《养性书》一篇[2]。密子贱、漆雕开、公孙尼子之徒[3],亦论情性,与世子相出入,皆言性有善有恶。孟子作《性善》之篇,以为人性皆善,及其不善,物乱之也[4]……若孟子之言,人幼小之时,无有不善也……纣[5]为孩子之时,微子睹其不善之性,性恶不出众庶,长大为乱不变。……孟子之言情性,未为实也。……告子与孟子同时,其论性无善恶之分[6],譬之湍水,决之东则东,决之西则西,夫水无分于东西,犹人无分于善恶也。……孔子曰:"性相近也,习相远也"[7]……"惟上智与下愚不移"[8],性有善不善,圣化贤教,不能复移易也。故知告子之言未得实也。……

孙卿有反孟子,作《性恶》之篇[9]……若孙卿之言,人幼小无有善也,后稷(尧的农官)为儿,以种树为戏;孔子能行,以俎豆为弄[10]。石生为坚,兰生为香。……夫孙卿之言未为得实……

董仲舒览孙、孟之书,作《情性》之说:"……性生于阳,情生于阴,阴气鄙,阳气仁,曰性善者是见其阳也,谓恶者是见其阴者也。"[11]若仲舒之言,谓孟子见其阳,孙卿见其阴也。处②二家各有见,可也;不处人情性。情性有善有恶,未也。夫人情性同生于阴阳;其生于阴阳,有渥有泊。玉生于石,有纯有驳;情性于阴阳③,安能纯

---

〔1〕 他是孔子的徒孙,虽然他那二十一卷的著作已散佚了,但仍有些断章保存下来。(译按:《汉书·艺文志》:"世子二十一篇。名硕,陈人也。七十子之弟子。")

〔2〕 性一字乃据高苏垣《论衡》(1935 年,17 页)所补加,然黄晖却不以为然,见其《论衡校释》(1938 年,124 页)。

〔3〕 前二人为孔子学生,后一人为孔子徒孙。他们的作品早已散失,然密子仍有断章片语流传下来。

〔4〕 《孟子·告子上》一至七。

〔5〕 统治期公元前 1175—1112 年。中国史家以他须负责商朝的灭亡。

〔6〕 《孟子·告子上》一至六。

〔7〕 《论语·阳货》二。

〔8〕 《论语·阳货》三。

〔9〕 《荀子·性恶》。

〔10〕 这些故事均见《史记》(百衲本)《周本纪》及《孔子世家》。至于后稷可参考 Chavannes, *Les mémoires historiques*, 第一册,二一〇页。

〔11〕 这些文句不见于现存董子之作。参考本书第十四章,一。

善？仲舒之言，未能得实。

刘子政（公元前77—前6）曰："性，生而然者也，在于身而不发；情，接于物而然者也，出形于外④。形外则谓之阳，不发者则谓之阴。"〔1〕……从子政之言，以性为阴，情为阳，夫人禀情，竟有善恶不也……⑤

实者，人性有善有恶，犹人才有高有下也，高不可下，下不可高，谓性无善恶，是谓人才无高下也……余固以孟轲言人性善者，中人以上者也。孙卿言人性恶者，中人以下者也。扬雄言人性善恶混者〔2〕，中人也。若反经合道⑥，则可以为教，尽性之理，则未也。（《四部备要》本，卷三，一二页上半至一六页上半）

【编者评述】

王充实际上总结了过去所有关于人性的理论：（1）有些人天生为善，有些人天生为恶（世硕）〔3〕。（2）人生而性善（孟子）。（3）人本无善恶（告子）。（4）人生而性恶（荀子）。（5）人始而为善，而人本质为善，但其情为恶（董仲舒）。（6）人性为恶但情为善（刘向）。（7）人性善恶相混（扬雄）。王充亦评及陆贾（公元前216—前176），孟子主张尽其性，而陆贾提倡察其性，但是除此之外，陆贾只是覆述孟子之旨而已。事实上他并不代表任何新理论。

王充自己的理论虽新，但却非真的进步，因为善或恶的存在并没有得到解释。在接受扬雄人性善恶混理论之时，他似乎相信人性有三品（译按：陈先生原作"三级"three grades）。王充是把人性分为上、中、下，未言三品，今译作三品，乃求字顺，如此的分法在汉代十分普遍。这是荀悦（公元148—209）的先声〔4〕，但是他主要论旨为二元论，因为整个西汉时期对人性的探讨都是二元论式的，王充以性善情恶为词的二元论，没有什么进展。

【译注】

①性恶，应作"恶性"，盖与上文"善性"二字相对也。又王应麟《汉书艺文志考》引录时，作"恶性"二字，《玉海》所引亦为"恶性"，则宋本尚未

〔1〕 刘子政名向，他为政府高官，著作甚丰，包括《新序》及《说苑》。但此引言不见于其现存作品。

〔2〕 参见本书第十五章。

〔3〕 他可能就是告子所提到的行人，见《孟子·告子上》六。

〔4〕 参看本书第二十七章，第一节对韩愈理论的评述。

倒置“恶性”两字为“性恶”，今本之误，彰彰明甚。 ②处，察也。 ③前文作“夫人情性，同生于阴阳”，则此句“情性”二字之下，应有一“生”字。此说本刘文典《三余札记》。 ④“出形”应为“形出”之倒置。此说本孙蜀丞《论衡举正》。 ⑤依文义“夫人禀情”应作“禀性”。“不”，否也。⑥黄晖注：“经，常也……陆淳《春秋微旨》序曰：‘事或反经，而志协于道。’”

二、《自然篇》

天地合气[1]，万物自生，犹夫妇合气，子自生矣。万物之生，含血之类，知饥知寒，见五谷可食，取而食之，见丝麻可衣，取而衣之。或说以为天生五谷以食人，生丝麻以衣人；此谓天为人作农夫桑女之徒也，不合自然，故其义疑，未可从也。试依道家论之。

天者，普施气万物之中，谷愈饥而丝麻救寒，故人食谷衣丝麻也。夫天之不故生五谷丝麻以衣食人，由其有灾变不欲以谴告人也。物自生，而人衣食之；气自变，而人畏惧之。以若说论之，厌于人心矣。如天瑞为故，自然焉在？无为何居？

何以知天之自然也？以天无口目也。案有为者，口目之类也。口欲食而目欲视；有嗜欲于内，发之于外，口目求之，得以为利，欲之为也。今无口目之欲，于物无所求索，夫何为乎？

何以知天无口目也？以地知之。地以土为体，土本无口目；天地夫妇也，地体无口目，亦知天无口目也。使天体乎？宜与地同；使天气乎？气若云烟，云烟之属，安得口目？

或曰：“凡动行之类，皆本有为[2]，有欲故动，动则有为。今天动行与人相似，安得无为？”曰：天之动行也，施气也；体动气乃出，物乃生矣。由人动气也，体动气乃出，子亦生也。夫人之施气也，非欲以生子，气施而子自生矣。天动不欲以生物，而物自生，此则自然也；施气不欲为物，而物自为，此则无为也。谓天自然无为者何？气也。

---

〔1〕 气有多解，物质力量或能量、生命力、呼吸等等，故要有不同的翻译。

〔2〕 原文在“有为”之前有“无”字。正如孙人和所主，无字是衍文。《论衡举正》，1924年，一五六页。

恬澹无欲，无为无事者也。……

道家论自然，不知引物事以验其言行，故自然之说未见信也。然虽自然，亦须有为辅助。耒耜耕耘，因春播种者，人为之也；及谷入地，日夜长大，人不能为也，或为之者，败之道也。宋人有闵其苗之不长者，就而揠之，明日枯死[1]。夫欲为自然者，宋人之徒也。

问曰："人生于天地，天地无为，人禀天性者，亦当无为，而有为，何也？"曰：至德纯渥之人，禀天气多，故能则天自然无为。禀气薄少，不遵道德，不似天地，故曰不肖：不肖者，不似也。不似天地，不类圣贤，故有为也。

天地为炉，造化为工，禀气不一，安能皆贤？……

天道无为，故春不为生，而夏不为长，秋不为成，冬不为藏。阳气自出，物自生长；阴气自起，物自成藏。汲井决陂，灌溉园田，物亦生长，霈然而雨，物之茎叶根垓①，莫不洽濡②。程量澍泽③，孰与汲井决陂哉。故无为之为大矣。本不求功，故其功立；本不求名，故其名成。沛然之雨功名大矣，而天地不为也，气和而雨自集。……

夫天无为，故不言。灾变时至，气自为之。夫天地不能为，亦不能知也。腹中有寒，腹中疾痛，人不使也，气自为之。夫天地之间，犹人背腹之中也，谓天为灾变，凡诸怪异之类，无小大薄厚，皆天所为乎？牛生马，桃生李，如论者之言，天神入牛腹中为马，把李实提桃间乎？（《四部备要》本，卷一八，一页上半至六页下半）

【编者评述】

王充自然主义的基本影响，在于使天去除人格化以及否认任何形式之天的设计的存在，人们可能会预期王充的理性主义及自然主义会增进中国自然科学的发展。但李约瑟以为王充不但没有促进，反而阻碍科学的发展；因为据李氏之见，在有自然律之前，必须先有制定规律的人。王充若生于今世，他提出的第一个疑问就会是："你有何证据可证明它？"[2]

---

[1] 《孟子·公孙丑上》二。

[2] 见李约瑟《中国之科学与文明》，第二册，《科学思想史》，三七一、五二八页。

【译注】

①黄晖注引孙诒让《论衡札迻》云："垓字，当从元本作荄。"荄，即草根之谓也。荄，音该。 ②洽濡，濡润也，犹洽润，水量充足之义。洽，音合。 ③澍，通注。

三、《论死篇》

世谓死人为鬼，有知，能害人，试以物类验之，死人不为鬼。无知，不能害人①。何以验之？验之以物。人，物也；物，亦物也。物死不为鬼，人死何故独能为鬼？世能别人物不能为鬼，则为鬼不为鬼尚难分明。如不能别，则亦无以知其能为鬼也。

人之所以生者，精气也，死而精气灭。能为精气者，血脉也。人死血脉竭，竭而精气灭，灭而形体朽，朽而成灰土，何用为鬼。

人无耳目则无所知，故聋盲之人比于草木。夫精气去人，岂徒与无耳目同哉。朽则消亡，荒忽不见，故谓之鬼神。人见鬼神之形，故非死人之精也。何则？鬼神，荒忽不见之名也；人死精神升天，骸骨归土，故谓之鬼神[1]。鬼者，归也②……神者，伸也③，申复无已，终而复始。人用神气生，其死复归神气，阴阳称鬼神，人死亦称鬼神。

气之生人，犹水之为冰也。水凝为冰，气凝为人；冰释为水，人死复神。其名为神也，犹冰释更名水也，人见名异，则谓有知，能为形而害人，无据以论之也。

人见鬼若生人之形，以其见若生人之形，故知非死人之精也。何以效之？以囊橐盈粟米，米在囊中，若粟在橐中，满盈坚强，立树可见，人瞻望之，则知其粟米囊橐。何则？囊橐之形，若其容可察也。如囊穿米出，橐败粟弃，则囊委辟④，人瞻望之，弗复见矣。人之精神，藏于形体之内，犹粟米在囊橐之中也。死而形体朽，精气散，犹囊橐穿败，粟米弃出也。粟米弃出，囊橐无复有形；精气散亡，何能复有体，而人得见之乎？……

天地开辟，人皇以来，随寿而死，若中年夭亡，以亿万数。计今人

---

〔1〕"神"字根据黄晖《论衡校释》补，八六九页。

数不若死者多，如人死辄为鬼，则道路之上一步一鬼也。人且死见鬼，宜见数百千万，满堂盈庭，填塞巷路，不宜徒见一两人也。……

夫为鬼者，人谓死人之精神。如审鬼者死人之精神，则人见之，宜徒见裸袒之形，无为见衣带被服也。何则？衣服无精神，人死，与形体俱朽，何以得贯穿之乎？……

人之所以聪明智惠者，以含五常之气也，五常之气所以在人者，以五藏在形中也。五岁不伤，则人智惠，五藏有病，则人荒忽，荒忽则愚痴矣。人死，五藏腐朽，腐朽则五常无所托矣。所用藏智者已败矣，所用为智者已去矣；形须气而成，气须形而知；天下无独燃之火，世间安得有无体独知之精？……

人之未死也，智惠精神定也，病则惛乱，精神扰也。夫死，病之甚者也；病，死之微，犹惛乱，况其甚乎！精神扰，自无所知，况其散也！人之死，犹火之灭也；火灭而燿不照，人死而知不惠[1]，二者宜同一实[2]。论者犹谓死者有知，惑也。人病且死，与火之且灭何以异？火灭光消而烛在，人死精亡而形存；谓人死有知，是谓火灭复有光也。……

人死不为鬼，无知，不能语言，则不能害人矣。何以验之？夫人之怒也用气，其害人用力，用力须筋体而强，强则能害人……今人死，手臂朽败，不能复持刃，爪牙隳落，不能复啮噬，安能害人？（**《四部备要》本，卷二〇，九页上半至一四页上半**）

【编者评述】

在反对有鬼的论辩中，王充比任何其他中国思想家提出更多理由，虽然他有些论点看似非常幼稚，但至今近两千年了，仍无人可以反驳他。

【译注】

①黄晖注："孙曰：'世谓死人为鬼'当作'世谓人死为鬼'，'死人不为

〔1〕 惠本义为智慧，此作理解义。

〔2〕 呢士里（Leslie）在其"Contribution to a New Translation of the *Lun Heng*"（为《论衡》之新译进一解），《通报》第四十四期（1956），一二八页，以为"同一实"解作"同一类"，故主张霍克（Forke）译作"两者之性质皆同"是不对的。事实上霍克译作性质（Nature）比呢士里译为种类（Kind）更接近"实"的意思。（译按：霍克英译论死，见氏译《论衡》，191～201页）。

鬼'当作'人死不为鬼'。文误倒也。" ②黄晖注引《孔子家语·哀公问政》:"宰我问鬼神,孔子曰:'人生有气有魄。气者,神之盛也。神之盛也。众生必死,死必归土,此谓鬼。魂气归天,此谓神。'"又引《汉书·杨王孙传》:"精神者,天之有也。形骸者,地之有也。精神离形,各归其真,故谓之鬼,鬼之为言归也。" ③黄晖注云:"'伸'当作'申'。……《五行大义·论诸神》:神,申也。万物皆有质碍,屈而不申;神是清虚之气,无所拥滞,故曰申也。" ④委读作萎,耎弱也。辟,读襞,卷叠不申也。

四、附加节选

《幸偶篇》

凡人操行,有贤有愚,及遭祸福,有幸有不幸。举事,有是有非,及触赏罚,有偶有不偶。并时遭兵,隐者不中;同日被霜,蔽者不伤。中伤未必恶,隐蔽未必善,隐蔽幸,中伤不幸。俱欲纳忠,或赏或罚;并欲有益,或信或疑。赏而信者未必真,罚而疑者未必伪,赏信者偶,罚疑不偶也。……

蝼蚁行于地,人举足而涉之,足所履,蝼蚁笮死;足所不蹈,全活不伤。火燔野草,车轹所致[1],火所不燔,俗或喜之,名曰幸草。夫足所不蹈,火所不及,未必善也,足举火行有适然也。(《四部备要》本,卷二,一页)

《变动篇》

论灾异者,已疑于天用灾异谴告人矣。更说曰:"灾异之至,殆人君以政动天,天动气以应之。譬之以物击鼓,以椎扣钟,鼓犹天,椎犹政,钟鼓声犹天之应也。人主为于下,则天气随人而至矣"曰:此又疑

[1] 刘盼遂解释为车辙所行经之处,这是正确的,见刘氏《论衡集解》,1932年,一九页。

也，夫天能动物，物焉能动天。何则？人物系于天，天为人物主也……故人在天地之间，犹蚤虱之在衣裳之内，蝼蚁之在穴隙之中。蚤虱蝼蚁为逆顺横从，能令衣裳穴隙之间气变动乎？蚤虱蝼蚁不能，而独谓人能，不达物气之理也。夫风至而树枝动，树枝不能致风。（《四部备要》本，卷一五，一页）

《命义篇》

凡人受命，在父命施气之时已得吉凶矣。夫性与命异，或性善而命凶，或性恶而命吉。操行善恶者，性也；祸福吉凶者，命也。或行善而得祸，是性善而命凶；或行恶而得福，是性恶而命吉也。性自有善恶，命自有吉凶。使命吉之人，虽不行善，未必无福；凶命之人，虽勉操行，未必无祸。（《四部备要》本，卷二，五页）

《齐世篇》

夫上世治者圣人也，下世治者亦圣人也。圣人之德前后不殊，则其治世古今不异。上世之天，下世之天也，天不变易，气不改更；上世之民，下世之民也，俱禀元气，元气纯和，古今不异……。古有无义之人，今有建节之士，善恶杂厕，何世无有？（《四部备要》本，卷一八，一三页下半、一六页上半）

第十七章　淮南子的道家思想

在公元前4世纪之古代道家与公元3、4世纪的新道家之间，最重要的道家哲学家就是淮南子(卒于公元前122年)了。就原创性言，淮南子固然微不足道，但是在他坚持道家思想之日，却也正是儒家刚开始在政府及思想界得到支配性及独尊性角色之时，所以虽则他的观念只不过是老子与庄子思想的重申及发挥，但他至少已使道家思想薪火相传，并使得新道家思想的出现成为可能。因为基本上他对形上学及宇宙形成论采取理性的进路，故可以说，至少他间接地为那理性的批评者王充作了准备。

淮南子名刘安，淮南王也。在他的赞助之下，学者有数千之众，后以阴谋叛乱失败而自尽。

以下的选文取自于《淮南子》，该书是他与宾客的综合成果。

《淮南子》[1]

一、原道

夫道者，覆天载地，廓四方，柝八极，高不可际，深不可测，包裹天地，禀授无形……

约而能张，幽而能明，弱而能强，柔而能刚……

山以之高，渊以之深，兽以之走，鸟以之飞，日月以之明，星历以

---

〔1〕《淮南子》是一部大部头的著作，包括二十一篇讨论形上学、天文学、政体、战略等主题的长文。有英译本，Evan Morgan，Tao，The Great Luminent，Shanghai，Kelly and Walsh，1943。但是既不完备也不精确。

之行，麟以之游，凤以之翔……

已雕已琢，还反于朴；无为为之而合于道，无为言之而通乎德，恬愉无矜而得于和，有万不同而便于性；神托于秋毫之末，而大宇宙之总，其德优天地而和阴阳，节四时而调五行……

故体道者，逸而不穷；任数者，劳而无功。

（《原道训》，《四部备要》本，卷一，一页上至二页上、六页下）

二、实体的开始

有始者，有未始有有始者[1]，有未始有夫未始有有始者。有有者，有无者，有未始有有无者，有未始有夫未始有有无者。（一）所谓有始者：繁愤未发，萌兆牙糵，未有形埒（根垺）[2]，无无蠕蠕[3]，将欲生兴，而未成物类。（二）有未始有有始者：天地始下，地气始上，阴阳错合，相與优游竞畅于宇宙之间，被德含和，缤纷茏苁[4]，欲与物接，而未成兆朕。（三）有未始有夫未始有有始者：天含和而未降，地怀气而未扬，虚无寂寞，萧条霄霏，无有仿佛，气遂而大通冥冥者也。（四）有有者：言万物参落[5]，根茎枝叶，青葱苓茏，萑蔰炫煌，蠉飞蠕动，蚑行哙息，可切循把握而有数量。（五）有无者：视之不见其形，听之不闻其声，扪之不可得也，望之不可极也，储与扈冶，浩浩瀚瀚，不可隐仪揆度而道光耀者。（六）有未始有有无者：包裹天地，陶冶万物，大通混冥[6]，深闳广大，不可为外，析豪剖芒，不可为内，无环堵之宇，而生有无之根。（七）有未始有夫未始有有无者：天地未剖，阴阳未判，四时未分，万物未生，汪然平静，寂然清澄，莫见其

---

〔1〕“未始”只意味着尚未存有，而非意指开端前之时期。

〔2〕根据王念孙的疏解，《读书杂志》，1933 年，第十二册，七五至七六页。（译按：形埒为兆朕之意，与垠堮同义，王氏疑垠堮为形埒之注，今本误入正文。）

〔3〕根据刘文典的诠释，《淮南鸿烈集解》，1926 年，第二册，一页上半。（译按：陈先生译为“若虫之蠕动”。）

〔4〕这是高诱（公元 205 年在世）的疏解。（译按：高注云：缤纷，杂糅也；茏苁，聚会也。）

〔5〕直译为“掉落地面”。

〔6〕根据高诱，“大通混冥”指道。“大通”出自《庄子·大宗师》，《南华真经》，卷三，二六页下半。见 Giles 译 *Chuang Tzu*，1961 年版，p. 85。

形,若光耀之间于无有,退而自失也[1]。(《俶真训》,《四部备要》本,卷二,一页上半至二页上半)

【编者评述】

七个阶段之说首见于庄子[2],但淮南子赋予它新的内容。胡适曾将之作七、三、六、二、一、四、五的排列[3]。淮南子的看法不一定是科学的或逻辑的,但是在一个流行着迷信及一般都相信符兆的时代,他却已对世界的创造坚持着一个绝对的自然主义的态度,实殊堪注意。

三、由中心出发的宇宙形成论

天坠未形,冯冯翼翼,洞洞灟灟,故曰太昭[4]。道始于虚霩,虚霩生宇宙[5],宇宙生气。气有涯垠[6],清阳者薄靡而为天,重浊者凝滞而为地;清妙之合专易,重浊之凝竭难,故天先成而地后定。天地之袭精为阴阳[7],阴阳之专精为四时,四时之散精为万物。积阳之热气生火,大气之精者为日;积阴之寒气为水,水气之精者为月;日月之淫为精者,为星辰。天受日月星辰,地受水潦尘埃。(《天文训》,《四部备要》本,卷三,一页上半)

【编者评述】

大致而言,这种宇宙形成论一直是包括新儒家在内的中国哲学家的正统的信念。(译按:陈先生 Neo – Confucianists 一词有时指宋明儒,有时亦指熊十力等 20 世纪当代儒者,今以新儒家一词译之,取泛指之义,下同。)

---

[1] 不必改“间”为“问”,使之符合《庄子·知北游》中光曜问无有的故事。参看:王念孙《读书杂志》第十二册七六页引陈观楼语。

[2] 《庄子·齐物论》,《南华真经》卷一,三三页下半;Giles, p. 41。

[3] 《淮南王书》,1934 年,二六至二七页。

[4] “昭”读为“始”,据王念孙前引书第十二册,八九页。

[5] 据高诱,“宇宙”指“空间”(宇)与“时间”(宙)。

[6] 我从高诱的解释(译按:涯垠,重安之貌也),而不像其他译者释为“有限”。

[7] 据高诱,精即气。

四、大宇宙及小宇宙

天地宇宙，一人之身也；六合之内，一人之制也[1]。是故明于性者，天地不能胁也；审于符者，怪物不能惑也。故圣人者，由近知远而万殊为一，古之人同气于天地，与一世而优游。（《本经训》，《四部备要》本，卷八，三页）

[1] 据王念孙前引书第十三册，四七页，读"制"为"形"。亦见刘家立《淮南集证》，1924年，卷八，六页上半。

第十八章 《列子》与《杨朱篇》中的消极性道家思想

老子、庄子及淮南子(卒于公元前122年)的道家思想都是积极性的,这种积极性在于他们各代表了某些创新的东西;但是,《列子》及其《杨朱篇》却纯粹只是消极性的。

齐物、一死生、顺己之性及接受一己命运等观念,都是道家思想中原创性的成分。但是,《杨朱篇》中享乐主义者的哲学却直接与道家无欲哲学相矛盾。在《列子》中,道家无为的思想,即那种对不自然的或人为的行为不予采纳的思想,已经沦为完全放弃努力了,自发自然与听任忍从相混淆了,道家那种发挥一己本性的思想被遗忘殆尽。也许《列子》唯一具建设性的地方,就是强烈的怀疑主义的意味吧。这种意味确实有助于使中国人的心灵从教条和传统之中解放出来,王充正是一个很好的例子。

列子活在公元前5世纪的时代。他是一位道家思想的信徒。但是现存以其姓名作书名的《列子》一书则可肯定绝非列子的原著[1]。杨朱(约公元前440—前360)是以其"为我"的思想而著名的,据《孟子》所言[2],他甚至拔一毛而利天下亦不为。而正是为了这种为我主义,孟子

---

[1] 《四部丛刊》中此书名为《冲虚至德真经》,共八篇。因为此书大部分取材自《庄子》及其他书籍,明显地可知它并非列子原作。列子原著已于公元前2世纪散佚了。同理,题名《杨朱》的第七篇亦不可能为杨朱的作品,它可能原是独立的作品,而不知如何被收进《列子》书之中。不过两篇作品确实包含了这两位哲学家某些原来的思想;例如《杨朱篇》就曾简略地论及名实的问题,正如胡适所指出,这是战国时期普遍讨论的题目,但在以后的时期却再没有这种情况了。(见氏著《中国哲学史大纲》,1919年,176页)英译本见参考书目。

[2] 《孟子·尽心上》二六。

猛烈地攻击杨朱[1],其他的记载亦确定了这种学说[2]。《杨朱篇》重现了这种概念,可是,这种观念却与这一篇的其他部分相矛盾,因为为我与漠视生死显然是不能共存的;况且耽于声色之乐并非杨朱为我之道[3]。许多学者的意见都主张,在政治混乱的3世纪,有些知识分子试图逃避那种不能忍受的混乱情况,他们便以列子与杨朱的名义著书,而逃避到道家的纯消极方面去了。

《杨朱篇》

杨朱曰:"百年,寿之大齐①。得百年者千无一焉。设有一者,孩抱以逮昏老,几居其半矣。夜眠之所弭,昼觉之所遗,又几居其半矣。痛疾哀苦,亡失忧惧,又几居其半矣。量十数年之中,逌然而自得亡介焉之虑者,亦亡一时之中尔。则人之生也奚为哉?奚乐哉?为美厚尔,为声色尔。而美厚复不可常厌足,声色不可常玩闻。乃复为刑赏之所禁劝,名法之所进退;遑遑尔竞一时之虚誉,规死后之余荣;偶偶尔顺[4]耳目之观听,惜身意之是非;徒失当年之至乐,不能自肆于一时;重囚累梏,何以异哉?太古之人,知生之暂来,知死之暂往;故从心而动,不违自然所好,当身之娱非所去也,故不为名所劝;从性而游,不逆万物所好,死后之名非所取也,故不为刑所及。名誉先后,年命多少,非所量也。"杨朱曰:"万物所异者,生也;所同者,死也。生则有贤愚贵贱,是所异也;死则有臭腐消灭,是所同也。虽然,贤愚贵贱非所能也,臭腐消灭亦非所能也,故生非所生,死非所死,贤非所贤,愚非所愚,贵非所贵,贱非所贱。然而万物齐生齐死,齐贤齐愚,齐贵齐贱[5]。十年亦死,百年亦死;仁圣亦死,凶愚亦死。生则尧

---

[1] 《孟子·滕文公下》九。

[2] 见《吕氏春秋》《审分览·不二》(《四部备要》本,卷一七,一六页上半)及《淮南子·泛论》(《四部备要》本,卷一三,七页下半)。见摩尔根(Morgan)译 *Tao, The Great Luminant*, p. 155。(译按:《吕氏春秋·审分览·不二》言:"阳生贵己。"《淮南子》卷一三《泛论》则有言:"全性保真,不以物累形,杨子之所以立也。")

[3] 据《淮南子》,同上,杨朱不会以物欲害自然。

[4] 顺与慎可以互训。

[5] 这是张湛(活动期:公元310年)之解。见其《列子注》。(译按:张氏以为当解作皆同归于自然。)

舜，死则腐骨；生则桀纣，死则腐骨。腐骨一矣，孰知其异？且趣当生，奚遑死后？"……杨朱曰："伯成子高[1]不以一毫利物，舍国而隐耕[2]；大禹不以一身自利，一体偏枯。古之人，损一毫利天下，不与也；悉天下奉一身，不取也。人人不损一毫，人人不利天下，天下治矣。"（《四部丛刊》本，卷七，一页下半至老八路四页下半）

【译注】

①《释文》云："齐，去声，限也。"

《列子》

一、怀疑主义

殷汤问于夏革[3]曰："古初有物乎？"夏革曰："古初无物，今恶得物？后之人将谓今之无物，可乎？"殷汤曰："然则物无先后乎？"夏革曰："物之终始，初无极已。始或为终，终或为始，恶知其纪？然自物之外，自事之先，朕所不知也。"殷汤曰："然则上下八方有极尽乎？"革曰："不知也。"汤固问。革曰："无则无极，有则有尽，朕何以知之？然无极之外，复无无极，无尽之中，复无无尽，无极复无无极，无尽复无无尽。朕以是知其无极无尽也，而不知其有极有尽也。"汤又问曰："四海之外奚有？"革曰："犹齐州也。"[4]汤曰："汝奚以实之？"革曰："朕东行至营，人民犹是也。问营之东，复犹营也。西行至豳，人民犹是也，问豳之西，复犹豳也。朕以是知四海、四荒、四极之不异是也。故大小相含，无穷极也，含万物者，亦如含天地。含万物也，故不穷。含天地也，故无极。朕亦焉知天地之表不有大天地者

---

〔1〕 帝尧时之封君。

〔2〕 该说见《庄子》第十二《天地》，《南华真经》，卷五，七页上半至八页上半。见纪理斯(Giles)译，*Chuang Tzu*，1961 年版，p. 121。

〔3〕 汤之大臣。关于他的名字的读音，见杨伯峻《列子集释》，1958 年，九二页。（译按："革"音同"棘"。）

〔4〕 据张湛注。（译按：张湛注："齐，中也。"意即中国。）

乎? 亦吾所不知也。"(《汤问篇》,《四部丛刊》本,卷五,一页)

言天地坏者,亦谬,言天地不坏者,亦谬。坏与不坏,吾所不能知也。虽然,彼一也,此一也[1],故生不知死,死不知生,来不知去,去不知来,坏与不坏,吾何容心哉。(《天瑞篇》,《四部丛刊》本,卷一,六页下半)

二、命运论

力谓命曰:"若之功奚若我哉?"命曰:"汝奚功于物而欲比朕?"力曰:"寿夭穷达,贵贱贫富,我力之所能也。"命曰:"彭祖[2]之智不出尧舜之上,而寿八百;颜渊之才不出众人之下,而寿十八[3];仲尼之德不出诸侯之下,而困于陈蔡[4];殷纣之行不出三仁[5]之上,而居君位;季札[6]无爵于吴,田恒[7]专有齐国;夷齐饿于首阳,季氏富于展禽[8]。若是汝力之所能,奈何寿彼而夭此,穷圣而达逆,贱贤而贵愚,贫善而富恶邪?"力曰:"若如若言,我固无功于物,而物若此

---

〔1〕 据张湛解,"此一"指坏,"彼一"指不坏,而不管坏抑不坏,我们均应不为其所影响。

〔2〕 传说中曾为尧舜大臣的人物。

〔3〕 其他版本作四乘八,这是较接近事实的。(译按:"十八"乃依北宋本、世德堂本。而藏本、四解本、吉府本、秦刻卢解本均作"四八"。《淮南子·精神训》高诱注:"颜回十八而卒。"《后汉书·郎觊传》:"昔颜子十八,天下归仁。"《抱朴子·逸民篇》:"昔颜回死,鲁定公将躬吊焉,使人问仲尼。"故亦是主张颜子十八而卒。杨伯峻先生以为颜子之寿,古代传说不一,虽曰短命,若以《左传》及《史记》诸可以凭信之资料证之,其年不仅十八可以断言,但此文既属寓言,无妨从其最短者,以上请参考氏著《列子集释》,卷六,一二〇页。)

〔4〕 孔子被陈蔡的官员所包围,以免他前去陈蔡的敌国郑。他与门人均缺粮,而其中多人亦告病倒。见司马迁(约公元前145—前86)《史记·孔子世家》。参考 Chavannes 译 *Les mémoires historiques* 第五册,pp. 364 ~ 371。

〔5〕 微子、箕子及比干均曾对纣提供良好的建议,但分别为纣所放逐、囚禁及处死。见《论语·微子》一。

〔6〕 公元前561年他让国而务农。

〔7〕 他在公元前386年篡位。

〔8〕 大家更熟悉的是他柳下惠一名。孔子极度赞扬他。见《论语·卫灵公》一三。

邪[1],此则若之所制邪?"命曰:"既谓之命,奈何有制之者邪? 朕直而推之,曲而任之。自寿自夭,自穷自达,自贵自贱,自富自贫,朕岂能识之哉? 朕岂能识之哉?"(《力命篇》,《四部丛刊》本,卷六,一页上半)

---

〔1〕 据杨伯峻《列子集释》(1958 年,一二一页)引陶鸿庆曰:此"邪"(疑问词)读作"也"(Yeh)(结语肯定词)。(译按:杨书云:"陶鸿庆曰:上'邪字当读作也'。'而物若此也'语意与下句相属,言'物之若此者,岂汝之所制乎'。盖既自承其无功而又反诘之也。邪也古通用。")

第十九章　新道家

魏晋时期的思想运动常被形容为纯粹是逃避现实，当时的政治情况确实倾向于支持这样的结论。在汉代的最后四十年，中土裂为三国，战祸连年之外，复屡见水旱为灾。人口的锐减可能到了两千五百年中的最低点。朝廷为宦官外戚所把持，而以阴谋篡弑为著。魏的建立者以篡弑得权，而其朝廷终亦重演汉代的丑剧，许多正直之士不肯出仕如此腐败的政府，其他人士则为了寻求自由及安全，而倾向于追求超越价值。结果整个思想运动就以超越性质为特色，而这种超越性质重点是摆在无、虚及本体界的。

但是这个思想运动只是表面上消极而已，因为积极的力量仍在其中作用着，其中之一就是对汉代思想潮流的强烈反动。数百年来，儒家学说中之名位、功用及各种社会的与道德的教条，都一直在累积力量。而对儒教经典持续而细微的研究，已使儒家思想的研究转为彻底的烦琐哲学。自从董仲舒时代以来一直独尊的天人感应的思想，已不再能对事件提供令人满意的解释了。同时以黄老——传说中的黄帝及老子——为名的通俗宗教运动结合了阴阳哲学、星占学、占卜等，它的影响力已大得使哲学降格成为玄秘主义（Occultism）（译按：玄秘主义是指在宗教范围以外，从事于正常认知能力所未知或根本不可知的事，异于神秘主义 Mysterism）。所有这些衰败的发展都要求反抗，而在公元 190 年之后的几年之中，数千个学者聚于荆州[1]论学，他们对经书的研究已脱离了烦琐哲学了。

另一个在进行的建设性力量，可能是更为重要的，因为它指向的不是过去而是未来，而且它是在思想运动自身中产生出来的。在公元 1、

---

〔1〕 今湖北境内。

2 世纪，古文学派及今文学派展开了剧烈的辩论，争论中心是儒教经典的两种版本，今文派坚持孔子是天命的救世者，他是素王，其微言大义隐藏在文字背后。反之，古文派主张孔子基本上是将古代的智慧传递下来的教师（译按：述而不作，信而好古），他们反对今文派的立场，认为他们是主观而非历史的，并且已被符谶迷信所渗透了。今且不论今古文之争的内容为何，它已制造了自由质询、批判研究及独立思考的精神，这种精神必然会扩及新的领域。

而且在儒学独尊二百年后，诸子学研究的复活已是长期地延误了，因此当时士人为老子、庄子、墨子及名家所吸引，乃完全不是意外之事。因为墨家及名家以辩士自显，他们对魏晋士人也产生相当的影响。盖魏晋人士所好无过于辩论，而且不管对他人抑或自身，他们均以能表示反对为乐。可是他们比古代辩士更进一步，因为与其满足于论证，他们更要找寻一个普遍的基础，以稳立他们的论证，他们在“理”中找到了这个基础，而理慢慢就变成中国思想之中心概念了。

老子及庄子的研究当然有助于避世，而道家思想正是对儒学的一个自然的反动。可是正又在这一个地方，魏晋之士发现某些积极的东西——无。无不再只是有的相反，而是万物之本或纯有、一和混冥，所以整个运动在未来充满了极多的可能性。

这运动表现为两面：清谈与玄学[1]，而二者又相互关联。大部分成员都是年轻一辈，在他们的对话中，他们避免政治的俗行或传统的习俗，不管那是“性”抑或是“诗”，他们都集中关注事物灵明的一面；借此使得精神自由、想象力增加及展现出玄远的理想与哲学的机锋。他们当中许多人都以惊世骇俗的方式行事，整个外观正如庄子所表达那种神游太虚以及与最终实体密切结合一般。清谈团体中最著名的是竹林七贤，包括阮籍（公元 210—263）、嵇康（公元 223—262）等人。阮籍在其《大人先生传》中提倡与宇宙合一及超越是非、贫富、贵贱之别。嵇康在其作品中亦表现出类似的情调。这些人常会于竹林之中，饮酒吟诗，言谈行为均极度无视社会风俗或世俗价值。

但更重要的是形上学的一面。如上文所示，汉代思想的重大特色是天人之间的感应及交互影响，因此汉代思想是极为关心自然现象的。但

---

〔1〕 玄义为奥、深、黑、艰涩、神秘。

相反的，魏晋的形上学派却直透现象，进而找寻时空之外的实体。他们在老庄的“无”找到这个实体，但他们亦赋予“无”新的意义，因此现代学人称这些学派为新道家。但是这些哲学家却并非完全是道家的，正如汉代的哲学家一般，他们是折中者。他们在形上学方面属于道家，但在社会及政治学方面则为儒家。

新道家中最优秀者为王弼（公元226—249）、何晏（公元249年卒）及郭象（公元312年卒）。王弼自溯其思想源于荆州。王弼曾仕魏，为尚书郎一职，注释《易》、《老》，其所注《老子》为现存最古的注释。（译按：汉成帝时，严遵曾为《道德指归论》及《老子注》，严灵峰曾根据《道德真经藏室纂微篇》、《道德真经取善集》、《道德真经集义》、《道德古本集注》等辑校《老子注》成册，收入严灵峰《无求备斋老子集成》。又《河上公注》据现代考证，似已可确定为源于汉初之作品。如饶宗颐《老子想尔注校笺》）在他二十四岁英年早逝之前，他已开启了一个新的运动，把中国思想提高至形上学的水平。汉代思想主要关心宇宙论及宇宙形成论，但王弼超越了“名”与“形”的范畴而迫至最后的实体——本无。根据他借着注释《老子》而发挥的理论，本无超越所有差别及描述；它是纯粹存有、本体，亦是体用不分之“一”；它是整全而刚强的；因为它依于理，它是永远正确的。在其《老子注》中，他对理的强调是十分明显的，老子言命之处，王弼均以理代之。而这预示了较偏好言天理而不是天命的宋明儒学。

在其关于《周易》[1]的作品中，王弼十分强调“一”统合万物并为万物之本的观念。《周易》一书中包含一些卦，这些卦是由六条断线（代表阴静的宇宙力）（译按：阴爻）与不断线（代表阳动的宇宙力）（译按：阳爻）。在古代这些卦是用来占卜的，但后来儒家将之用于了解事物背后的原则。本来习惯上是把六十四卦的每一卦等同于某一特别的物件。但是，王弼认为这是不必要的，因为在所有特殊物件的背后存在着一个普遍之理，此理可于六爻之一中发现，故其他五爻就变得次要了。简言之，他强调那统合与支配所有特殊的概念与事件的总体之理。在一个分裂与混乱的时代，值得注意的是他坚持的是一个建基于一基本实体——本无——的统一体系。（译按：实体指 Reality，不是实

[1] 此书见本书241页注[1]。

存Existence。)

正如王弼一般，何晏少以才秀知名，曾为尚书，好老庄言，他未曾把“无”的观念发展到像王弼的水平，但他却更强烈地凸显“无”是“无名”而且是超乎语言与形式的观念。（译按：道论：“夫道之而无语，名之而无名，视之而无形，听之而无声，则道之全焉……”）在社会与政治思想方面，他与王弼皆为儒家。在他们观念中，圣人是孔子，而不是老子，孔子才是在人类社会中展示了最高真理的人物，而不是老子。

郭象亦是一位高级政府官员，以及道家的爱好者。王弼注《老》，而他则注《庄》，有证据显示他的注释取用了许多向秀（活动期公元250年）的注疏，亦即他可能有抄袭的行为。所以有些学者以向郭并称而不单言郭象。但是他们的思想实无差异，而向来也都只称为《庄子郭象注》。

正如王弼超越了老子，郭象亦超越了庄子。他的主要概念已非庄子式的道，而是自然。事物是自发地存在并转化自身，并没有任何实体或动因促成之。天并不是这个自然过程背后的物事，而只是这个过程的泛称。事物的存在及转化乃依据于理，但每一事物又各具其理。故各物皆自足而无待，并不像王弼般需要一普遍的原初实体去结合或支配万物。易言之，王弼重无，而郭象重有，王弼重一，而郭象重多。对王弼言，理超越于万物，而就郭象言，则理内在于万物。

但是郭象与王弼同主圣人超乎所有差别及矛盾，圣人虽然仍处于人事之中，但他不会用不自然的行动去完成事物；可是圣人也不是“拱默乎山林之中”的人。对于这样的圣人而言。所有变化都是同样的，他以无心应物，而应物只是自发的而没有歧视的。孔子才是这样的圣人，而非老庄。

郭象之人生哲学有一方面大异乎王弼，郭象是宿命论者而王弼不是。因为在郭象看来，万物有其本性及终极之理，万物是定数的亦是正确的。所以他教人们不论身处何种境遇，还是得要满足。在他的体系中，自由意志与抉择皆无意义可言。

在中国思想发展中，新道家有多少影响呢？这不是容易回答的问题。中国佛教和新儒学的发展均不能说归功于新道家。但是正如我们将

看到，新道家对早期中国佛教教派的影响是十分明显的〔1〕。此外，新道家的理、本真、体、用等概念很可以视为替后来佛学与新儒学提供了理论模式。以下的选文兼重他们本身的思想以及其影响。

一、王弼《周易略例》

《明象》〔2〕

夫象者，何也①？统论一卦之体，明其所由之主也②。夫众不能治众，治众者，至寡者也③；夫动不能制动，制天下之动者，贞夫一者也④〔3〕。故众之所以得咸存者，主必致一也⑤；动之所以得咸运者，原必无二也⑥。物无妄然，必由其理⑦。统之有宗，会之有元⑧，故繁而不乱，众而不惑⑨。故六爻相错，可举一以明也；刚柔相乘，可立主以定也⑩。是故杂物撰德，辩是与非，则非其中爻，莫之备矣⑪〔4〕。故自统而寻之，物虽众，则知可以执一御也；由本以观之，义虽博，则知可以一名举也⑫。故处璇玑以观大运⑬，则天地之动未足怪也；据会要以观方来，则六合辐辏未足多也⑭。故举卦之名，义有主矣；观其彖辞，则思过半矣⑮。

夫古今虽殊，军国异容，中之为用，故未可远也⑯。品制万变，宗主存焉，彖之所尚，斯为盛矣⑰。

夫少者多之所贵也，寡者众之所宗也⑱。一卦五阳而一阴，则一阴为之主矣；五阴而一阳，则一阳为之主矣⑲。夫阴之所求者，阳也；阳之所求者，阴也⑳。阳苟一焉㉑，五阴何得不同而归之？

---

〔1〕 见本书第二十章绪言。

〔2〕 这是《周易略例》六篇中的第一篇，也是最重要的一篇。该书收《四部丛刊》及《汉魏丛书》，有唐邢璹住。韩慕廷（Hellmut Wilhelm）英译了该书第四部分，见氏著 Change 书，pp. 87～88。（译按：《周易略例》最完整的校译见楼宇烈之《王弼集校释》，台湾翻印本题为《老子周易王弼注校释》。）

〔3〕 此述《易·系辞下》第一章之意。参考 Legge 英译之《易经》p. 380，及《老子》第三十九章。

〔4〕 《易经·系辞下》第九章，参考 Legge 译本，p. 400。

阴苟只焉，五阳何得不同而从之？故阴爻虽贱，而为一卦之主者，处其至少之地也[22]。或有遗爻而举二体者，卦体不由乎爻也[23]。繁而不忧乱，变而不忧惑，约以存博，简以济众，其唯彖乎[24]！乱而不能惑，变而不能渝，非天下之至赜，其孰能与于此乎[25]！故观彖以斯，义可见矣[26]。（皆本楼宇烈《老子周易王弼注校释》，台北：华正书局，1981，592～597页。）

【译注】

①彖，指《彖辞》。此章为论述《彖辞》之作用、意义等。 ②统论，总论。体，指卦体。主，主导，指一卦中为主的一爻。王弼认为，一卦虽有众多之爻，但其中只有一爻起主导作用，是这一卦之中心主旨所在。即下文所谓“六爻相错，可举一以明也”，《彖辞》正是总论一卦，通过对一卦中起主导作用的一爻的分析，辨明这一卦的主旨所在。③众，就卦象而言，指六爻；泛言之，则指万事万物，百姓庶民。至寡，就卦象而言，指起主导作用的那一爻；泛言之，则指万事万物之总根，最高统治者。 ④制，统御。贞，正。一，就卦而言，指其中起主导作用之一爻；泛言之，则指绝对静止之本体。《易系辞下》说：“天下之物，贞夫一者也”。王弼以《老子》思想释《易》，《老子》三十九章王弼注：“一，数之始，而物之极也。”二十六章：“静为躁君”，王弼注：“不动者制动……静必为躁君。”又，恒卦上六注：“静为躁君，安为动主。”所以王弼认为静是绝对的，是用以正动的。 ⑤咸，皆。主，宗，根本。致一，归于一。 ⑥原，本原。无二，即所谓一。⑦妄，虚妄，盲目。理，条理，指秩序。此句意为，万事万物之运动变化不是盲目的，而是遵循必然之理的。 ⑧会，合，亦即统制之意。元，通原，亦即宗、主之意。 ⑨惑，亦是乱之意。 ⑩错，杂然相陈，卦中爻象有阴阳刚柔，如—为阳、为刚，--为阴、为柔。又，卦中爻位亦有阴阳刚柔，据《周易略例·辩位》所述，初上为始终而无阴阳之位，此外二、四为阴位、柔位，三、五为阳位、刚位。“六爻相错”、“刚柔相乘”，意为爻象与爻位之阴阳刚柔互相杂然相陈，互相乘据。“可举一以明也”、“可立主以定也”，意为可以举出其中起主导作用之一爻或“中爻”来阐明和确定这一卦之意义。 ⑪语见《系辞下》：“若夫杂物撰德，辩是与非，则非其中爻不备。……知者观其

《彖辞》，则思过半矣。”杂，错杂。撰，选。焦循《易章句》：“于众爻杂错之中，而选其德，以辨是非。中爻谓二、五也。”韩康伯注：“夫《彖》者，举立象之统，论中爻之义。约以存博，简以兼众，杂物撰德，而一以贯之。形之所宗者道，众之所归者一。其事弥繁，则愈滞乎形；其理弥约，则转近乎道。《彖》之为义，存乎一也；一之为用，同乎道矣。”　⑫统、本，均为根本之意。一，《老子》三十九章王弼注：“万物万形，其归一也”，“一，数之始，而物之极也”；八十一章王弼注：“极在一也”，所以一即道、无、静之义。御，统制。举，统括。⑬璇玑，古代观测天象运行之仪器。大运，指天体之运行。　⑭会要，纲领、枢纽。方来，指即将到来的变化。六合，上、下、四方（东、南、西、北）称六合，意指整个宇宙。辐辏，向中心聚集。　⑮语出《系辞下》。此句意为，只要举出卦之名，此卦之意义就有统属了；看其《彖辞》，则就能了解它的大半意义，即掌握它的纲领。　⑯中，中正。此句意为，古今虽然变化不同，治理军事与治理政事也不相同，但是都不能离开中正之道。⑰品，族，指种类。制，指制度。此句意为，不论物类、制度如何千变万化，但其根本（宗、主）是不变的（亦即所谓“主必致一也”）。《彖辞》正是重视每卦的“宗”、“主”，此可谓抓住了根本。　⑱邢璹注：“自此已（以）下，明至少者多之所主，岂直指其中爻而已。”　⑲“五阳而一阴”之卦，如䷌同人，䷍大有，䷉履，䷈小畜，䷪夬，䷫姤等，以一阴为主。履卦《彖辞》王弼注：“凡《彖》者，言乎一卦之所以为主也。成卦之体，在六三也。……三为履主。”“五阴而一阳”之卦，如䷖剥，䷗复，䷆师，䷇比，䷎谦，䷏豫等，以一阳为主。师卦九二王弼注：“在《师》而得其中者也。承上之宠，为师之主。”　⑳邢璹注：“王弼曰：夫阴阳相求之物，以所求者贵也。”　㉑“阳苟一焉”之“焉”，《四部丛刊》影印宋本作“也”字。　㉒邢璹注：“王曰（《津逮丛书》本作“王弼曰”）：‘阳贵而阴贱（见屯卦初九《象辞》注）’，以至少处至多之地，爻虽贱，众亦从之。小畜《彖》云：‘柔得位，而上下应之’是也。”按：小畜卦六四为阴爻而又据阴位，所以说得位，而上下应之。　㉓遗，弃。二体，指卦的上、下（或称内、外）卦。此句意为，有些卦所体现的意义，不在某一爻，这就需要举出它的上下卦，来说明其包含的意义。如䷶丰，是离下震上，离为火，喻明；震为雷，喻动，所以《丰卦·彖辞》说：

"丰，大也。明以动，故丰。"又如，䷵归妹，是兑下震上，兑为少女，为悦；震为长男，为动，所以《归妹·彖辞》说："归妹，天地之大义也。天地不交而万物不兴。归妹，人之始终也，悦以动，所以归妹也。"㉔约、简，均为少之义，亦即指宗、主、一。㉕渝，变污。赜，幽深。至赜，即指宗、主、一、道、无。 ㉖邢璹注："观《彖》以斯，其义可见。"

二、王弼《周易注》

夫能全用刚直，放远善柔，非天下至理，未之能也……识物之动，则其所以然之理皆可知也。(《乾卦》注)

处上讼下，可以改变者也①，故其咎不大，若能反从本理、变前之命②，安贞不犯，不失其道，为仁由己〔1〕，故吉从之。(《讼卦》注)③

顺不苟从，豫不违中，是以上交不谄，下交不渎④。明祸福之所生，故不苟说⑤；辩必然之理，故不改其操。(《豫卦》注)⑥

(君子见) 同于通理，异于职事⑦。(《睽卦》注)⑧

【编者评述】

注意理与事之对立，后来在中国佛学中，理的范畴与事的范畴构成存在的两个范畴。但是它们不是尖锐地对立，因为它们互相关联而最后又统一起来。这种一即一切及一切即一的哲学是所有中国哲学体系——儒、道、佛——共同的遗产。

【译注】

①"改变"，指九四能改变其侵犯初六之行为。即下文所谓"若能反从本理，变前之命，安贞不犯，不失其道……" ②"反"释爻辞"复"。"从"，释"即"。"变"，释"渝"。 ③"讼"，䷅，坎下乾上。

〔1〕 参照《论语·颜渊》一。

④谄，谄媚，阿谀。渎，亵渎，侮辱。此句意为，六二中正不苟，与上交往不阿谀迎奉，与下交往不轻蔑侮辱。 ⑤说，同悦。苟说，苟且求豫悦。⑥豫，☳☷，坤下震上。⑦此句之意，孔颖达疏：“佐王（或作主）治民，其意则同；各有司存，职掌则异。” ⑧睽，☲☱兑下离上。

“或有过①咎，非其理也，义犹理也。”（《解卦》注）

复者，反本之谓也。天地以本为心者也。凡动息则静，静非对动者也②；语息则默，默非对语者也③。然则天地虽大，富有万物④，雷动风行，运化万变，寂然至无是其本矣⑤。故动息地中，乃天地之心见也⑥。若其以有为心，则异类未获具存矣。（《复卦》注）⑦

【编者评述】

王弼申言只有在静的状态下方可见天地之心，这一点是很富道家代表性之言。如王弼般，新儒家亦极注意《易》之复卦，但他们主张天地之心非于静态而实于动态中方可见之。如程颐云：“先儒皆以静为见天地之心，盖不知动之端乃天地之心也。”[1]

【译注】

①过，《释文》作“遇”字，并说：“‘遇’或作‘过’。”又说：“一本无‘或有过咎，非其理也’八字。”《校勘记》：“古本无此八字。” ②本，指世界万物之根本。王弼以《老》解《易》，观此处注文之意，王弼以虚无、寂静为世界万物之根本。《老子》十六章王弼注说：“以虚静观其反复。凡有起于虚，动起于静，故万物虽并动作，卒复归于虚静，是物之极笃也。”又三十八章王弼注：“本在无为，母在无名。” ③此二句意为，静、默是一切动、语之根本。静、默是绝对的、永恒的；动、语则是相对的、暂时的。 ④语出《系辞上》：“易……盛德大业至矣哉！富有之谓大业，日新之谓盛德。” ⑤语出《系辞上》：“易无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故。” ⑥参见《老子》三十八章王弼注：“天地虽广，以无为心；圣王虽大，以虚

---

[1] 《易传》，《二程全书》，卷二，三三页上半。

为主。……故灭其私而无其身，则四海莫不瞻，远近莫不至；殊其己而有其心，则一体不能自全，肌骨不能相容。” ⑦复，☷震下坤上。

三、王弼《老子注》

凡有皆始于无①，故未形无名②之时，则为万物之始；及其有形有名之时，则长之、育之、亭之、毒之，为其母也③。言道以无形无名，始成万物，万物以始以成，而不知其所以然④，玄之又玄⑤也。(《老子注》第一章)

法，谓法则也。人不违地，乃得全安，法地也；地不违天，乃得全载，法天也。天不违道，乃得全覆，法道也；道不违自然，乃得其性，法自然也⑥。法自然者，在方而法方，在圆而法圆，于自然无所违也⑦。自然者，无称之言，穷极之辞也⑧，用智不及无知⑨，而形魄不及精象，精象不及无形，有仪不及无仪⑩，故转相法也⑪。道法自然⑫，天故资焉，天法于道，地故则焉；地法于天，人故象焉。王所以为主，其主之者，一也⑬。(同上，第二十五章)

圣人不立形名以检于物⑭，不造进向以殊弃不肖⑮，辅万物之自然而不为始⑯，故曰无弃人也。不尚贤能，则民不争；不贵难得之货，则民不为盗；不见可欲，则民心不乱[1]。常使民心无欲无惑，则无弃人矣⑰。(同上，第二十七章)

朴，真也。真散则百行出，殊类生，若器也⑱。圣人因其分散，故为之立官长，以善为师，不善为资⑲，移风易俗，复使归于一⑳也。(同上，第二十八章)

神无形无方㉑也。器，合成也。无形以合，故谓之神器也……万物以自然为性，故可因而不可为也……圣人达自然之性㉒，畅万

---

〔1〕《老子》第三章。

物之情，故因而不为，顺而不施，除其所以迷，去其所以惑㉓，故心不乱而物性自得之也。（同上，第二十九章）

何以得德？由乎道也。何以尽德？以无为用㉔。以无为用，则莫不载也㉕。故物，无焉，则无物不经；有焉，则不足以免其生㉖。是以天地虽广，以无为心，圣王虽大，以虚为主㉗。故曰以复而视，则天地之心见[1]㉘……夫大之极也，其唯道乎㉙！自此已往，岂足尊哉！故虽德盛业大，富有㉚万物，犹各得其德㉛，万物虽贵㉜，以无为用，不能舍无以为体也。（同上，第三十八章）

【编者评述】

这是中国思想史上首次体用并称，《易》曰："寂然不动，感而遂通。"[2]新儒家将这两个状况解释为体与用，但这实只是言外之意。体用的概念绝对是王弼首创的，后来演变为中国佛教与新儒学的主要概念。

【译注】

①有，万有，指可识可见形象之具体事物。无，指道。四十章："天下万物生于有，有生于无。"王弼注："天下之物，皆以有为生。有之所始，以无为本。将欲全有，必反于无。"　②未形无名，指没有具体形象，不可名状之无，也就是道。二十五章："有物混成，……吾不知其名。"王弼注："名以定形，混成无形，不可得而定，故曰不知其名也。"又三十二章："道常无名。"王弼注："道，无形不系，常不可名。以无名为常，故曰道常无名也。"　③见五十一章："故道生之，德畜之，长之、育之、亭之、毒之、养之、覆之。"王弼注："〔亭谓品其形，毒〕谓成其（实）〔质〕，各得其庇荫，不伤其体矣。"此句意为，当已成为具体事物后，又得到道的生长、养育，所以道是万物之母。④"万物"及"然"字均据陶鸿庆说补。陶说："'万物'二字当叠，'所以'下夺'然'字。……二十一章云：'以无形始物，不系成物；万物以始以成，而不知其所以然'，与此同。"　⑤玄，下文王弼

---

〔1〕 见本章第二节，《复卦》之王注。

〔2〕 《易经·系辞上》第十章，参考 Legge 英译本，p. 370。

注："玄者，冥（也）默（然）无有也。" ⑥"法自然也"四字，据陶鸿庆说校补。陶说：当"与上文'法地也'、'法天也'、'法道也'一律。因下有复句而误夺之"。又，《道藏集注》本于"乃得其性"上衍一"方"字。⑦《古逸丛书》本"违"下无"也"字。 ⑧《文选·游天台山赋》李善注引此句作"自然，无义之言，穷极之辞也"。又，洪颐煊《读书丛录》说："《辨正论》卷七引《老子》'人法地，地法天，天法道，道法自然'四句，王弼云：'言天地之道，并不相违，故称法也。自然无称穷极之辞，道是智慧灵巧之号。'与今本王弼注不同。今本王弼注明代始出，或后人掇拾为之。" ⑨用智，波多野太郎说："'用'字为'有'字之讹。此注有无相对，下注'有仪不及无仪'亦可证。'有'、'用'声同而误也。" ⑩形魄，指明白显见之器物。《周易·系辞上》"形乃谓之器"，孔颖达疏："体质成器，是谓器物，故曰：形乃谓之器。言其著也。"精象，指物体尚只有微小的端兆。《周易·系辞上》"见乃谓之象"，韩康伯注："兆见曰象。"孔颖达疏："见乃谓之象者，前往来不穷，据其气也。气渐积聚，露见萌兆，乃谓之象。言物体尚微也。"仪，容。有仪，指各种有具体形状之物体。《周易·系辞上》"易有太极，是生两仪"，孔颖达疏："不言天地而言两仪者，指其物体。下与四象相对，故曰两仪，谓两体容仪也。"或说"形魄"指地，"精象"指天，"无形"指道。"有仪"指天地万物，"无仪"指自然。又，"有仪不及无仪"，《道藏集注》本作"有仪不如无仪"。 ⑪"转相法也"，《道藏集注》本作"道相法也"。⑫"法"字原作"顺"，据《道藏集注》本校改，与下文一律。 ⑬此句注文据陶鸿庆说校改。陶说："上节注云：'天地之性人为贵，而王是人之主也'。此承'人故象焉'而言，故曰'王所以为主'。四十二章王弼注云'故万物之生，吾知其主，虽有万形，冲气一焉。百姓有心，异国殊风，而王侯得一者主焉，以一为主，一何可舍'云云。故曰'其主之者一也'。"《道藏集注》本无"一之者"之"之"字。波多野太郎说："末十字宜作'所以其法之者一也'"八字。《礼·中庸》：'凡为天下国家有九经，所以行之者一也。'"又，波多野太郎引一说："'所以为主'四字疑衍，而'主也'之'主'想是'王'之谬。"又引一说："改两'主'字为'王'。" ⑭形，通"刑"。王弼《老子指略》说："夫形（刑）以检物，巧伪必生；名以定物，理恕必失。" ⑮按：

"向"字疑为"尚"字之误。进尚，即进其智、尚贤能之意。下文说"不尚贤能，则民不争"，正承此言。又，三十八章王弼注："载之以大道，镇之以无名，则物无所尚。"亦可为证。此句意为，不设智慧、贤能以为分别，而弃其不肖之人。 ⑯按"而不为始"之"始"字，疑亦当作"施"。此即上节注所说"顺自然而行，不造不施"、"此五者，皆言不造不施"之义。 ⑰"无弃人矣"之"矣"字，《道藏集注》本作"心"。 ⑱百行，泛指众多的道德品行。殊类，泛指各种事物。器，《周易·系辞上》："形乃谓之器"，韩康伯往："成形曰器。"（按《文选·三国名臣序赞》李善注引此注作"王辅嗣曰"。）⑲《老子》二十七章经文："故善人者，不善人之师；不善人者，善人之资。"
⑳"复使归于一"，《道藏集注》本无"使"字。 ㉑方，类。
㉒"性"字，据陶鸿庆说校改。按，"性"、"情"对文，下文作"畅万物之情"，此处当作"性"字。又，以上各节注均谓"万物以自然为性"，亦可为证。 ㉓除迷、去惑，指除去美进、荣利之心。二十章王弼注："众人迷于美进，惑于荣利。" ㉔此句意为，要得到"德"和尽"德"之用，都不能离开"道"、"无"。"德"为具体事物所有，只有不离开"道"，才能尽"德"之利。十一章王弼注说："木、埴、壁所以成三者，而皆以无为用也。言无者，有之所以为利，皆赖无以为用也。" ㉕载，《国语》韦昭注："成也。"莫不载也，意即万物莫不由之以成。波多野太郎说："'则莫不载也'之'则'下应有'物'字，今脱在下注'无焉'之上。" ㉖"经"，由。二十五章王弼注："道取于无物而不由也"。"无焉"，即形容道，所以说："则无物不经。"生，通"身"。不足以免其生，即不能免去有身之累害，亦即下文所谓"一体不能自全，肌骨不能相容"之意。"有焉"，即形容具体器物，所以说："则不足以免其生。" ㉗此句意为，天地虽广，圣王虽大，但都是涉于有形有为，离开了道就没有圣王、天地之广大。四章王弼注："故人虽知万物治也（疑当作"治万物也"），治而不以二仪之道，则不能赡也。地虽形魄，不法于天则不能全其宁；天虽精象，不法于道则不能保其精（疑当作"清"）。"所以此处说天地、圣人必须"以无为心"，"以虚为主"。㉘语出《周易·复卦·彖辞》："复，其见天地之心乎。"王弼注："复者，反本之谓也。天地以本为心者也。凡动息则静，静非对动者也；语息则默，默非对语者也。然则天地虽大，富有万物，

雷动风行，运化万变，寂然至无是其本矣。故动息地中，乃天地之心见也。若其以有为心，则异类未获具存矣。”王弼此处所谓“复者，反本之谓也”之“本”，即指道，亦即十六章所谓：“夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，是谓复命。”《复卦》卦象震（雷）下，坤（地）上，雷动地静，所以说：“雷动风行……寂然至无是其本矣。故动息地中，乃天地之心见也。”此为对上文“天地虽广，以无为心”之补充。
㉙二十五章王弼注：“道，……是混成之中，可言之称最大也。”
㉚“德”字，据《古逸丛书》本、《道藏》本及《道藏集注》本校补。“而”字，据《道藏集注》本校删。按：此语出《周易·系辞上》：“盛德大业，至于哉！富有之谓大业，日新之谓盛德。” ㉛“犹各得其德”之“得”字，《道藏集注》本作“有”。 ㉜“〔万物〕虽贵，以无为用”，陶鸿庆说当作“虽贵无以为用”。按：陶未见夺文而据意改之，虽亦可通，然观本注前文说“何以尽德，以无为用”之意，则不必如陶说改。此句意为，万物虽贵，然必须以无为用，才能尽其德，不能离开无而自以为用，亦即不能“弃本舍母，而适其子”之意。

一，数之始而物之极也。各是一物之生，所以为主也[①]。物皆[②]各得此一以成。（《老子注》，第三十九章）

天下之物，皆以有为生，有之所始，以无为本，将欲全有，必反于无也[③]。（同上，第四十章）

万物万形，其归一也。何由致一？由于无也，由无乃一[④]……故万物之生，吾知其主，虽有万[⑤]形，冲气一焉。百姓有心，异国殊风，而王侯〔得一者〕[⑥]主焉。以一为主，一何可舍[⑦]？愈多愈远[⑧]，损则近之，损之至尽，乃得其极[⑨]……用夫自然，举其至理，顺之必吉，违之必凶。（同上，第四十二章）

事有宗而物有主[⑩]，途虽殊而〔其〕归〔同〕也[⑪]，虚虽百而

其致一也[1]⑫。道有大常，理有大致⑬；执古之道，可以御今[2]；虽处于今，可以知古始⑭。故不出户、阙牖⑮而可知也。

无在于一，而求之于众也⑯。道视之不可见，听之不可闻，搏之不可得⑰。如其知之，不须出户；如⑱其不知，出愈远愈迷也。

得物之致⑲，故虽不行而虑可知也。识物之宗，故虽不见而是非之理可得而名也。（同上，第四十七章）

【译注】

①各是一物之生，所以为主也，文义不通，疑有误。《世说新语·言语篇》注引作："各是一物，所以为主也。"按：观注文上下文义，疑"物之"二字误倒于上，文宜作："各是一生，所以为物之主也。"意谓物均是由一（即道）而生，所以一是万物之主。下文"物皆各得此一以成……"正申此义。又，王弼《周易略例》说："众之所以得咸存者，主必致一也"，"自统而寻之，物虽众则知可以执一御也"。又，二十五章王弼注："道法自然，天故资焉。天法于道，地故则焉。地法于天，人故象焉。王所以为主，其主之者一也。"并可为此句之诠释。波多野太郎说："此句宜作'一物之主，所以为生也'。'各是'二字恐衍。"石田羊一郎说"生"字衍。　②《道藏集注》本无此"皆"字。③三十八章王弼注："用夫无名，故名以笃焉；用夫无形，故形以成焉。守母以存其子，崇本以举其末，则形名俱有而邪不生，大美配天而华不作。故母不可远，本不可失。"按：据长沙马王堆三号汉墓出土帛书《老子》甲乙本之次序，本章当在四十一章之后。　④由无乃一，《道藏集注》本作"因无乃一"。　⑤"虽有万形"之"万"，《道藏集注》本作"主"。　⑥"得一者"三字，据陶鸿庆说校改。陶说："'得一者'三字，当在'王侯'之下。三十九章经云：'侯王得一以为天下贞'可证。"波多野太郎从陶说，然以为"得一者"之"者"，宜作"以"字。　⑦舍，通"捨"。《道藏集注》本误作"今"字。　⑧愈多愈远，指愈远于"本"、"无"。二十二章王弼注："自然之道，亦犹树也。转多转远其根，转少转得其本。"又，上"愈"字，《道藏集注》

[1]《易经·系辞下》第五章，参考 Legge 英译本，p. 389。

[2] 参见《老子》第十四章。

本误作“先”字。 ⑨极，即“一”、“无”。三十九章王弼注：“一，数之始而物之极也。”四十八章：“为学日益，为道日损。损之又损，以至于无为，无为而无不为。” ⑩“宗”、“主”，即指道、一、无等。十四章王弼注：“无形无名者，万物之宗也。”四十二章王弼注：“万物之生，吾知其主……以一为主。” ⑪而其归同也，据《道藏集注》本校改。与下文“而其致一也”一致。 ⑫《周易·系辞下》：“天下同归而殊涂，一致而百虑。” ⑬大常，永恒不变之道。大致，推而极之之理。《老子指略》说：“五物之母，不炎不寒，不柔不刚；五教之母，不皦不昧，不恩不伤。虽古今不同，时移俗易，此不变也，所谓‘自古及今，其名不去’者也。天不以此，则物不生；治不以此，则功不成；故古今通，终始同，执古可以御今，证今可以知古始，此所谓常。” ⑭语见十四章：“执古之道，以御今之有，能知古始，是谓道纪”。 ⑮阒，通“窥”，视也。“牖”之窗。 ⑯此句释经文所谓“其出弥远，其知弥少”之原因何在。 ⑰十四章：“视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，搏之不得名曰微。” ⑱“如”字，《道藏集注》本作“去”字。 ⑲得物之致，即上文所谓“理有大致”之“致”。

四、何晏《道论》

有之为有，恃无以生；事而为事，由无以成。夫道之而无语，名之而无名，视之而无形，听之而无声，则道之全焉。故能昭音向而出气物，包形神而章光影；玄以之黑，素以之白，矩以之方，规以之员。员方得形而此无形，白黑得名而此无名也。〔《道论》，引自张湛[①]（活动期：公元310年）的《列子注》，《四部丛刊》，卷一，二页下半〕（译按：见《四部丛刊》中之《冲虚至德真经》）

【编者评述】

反对使用任何“言”与“形”描述最终实体，是清谈与玄学二者所同有的特色。言、形只可暂用，而使用后必须忘言忘形。恰如得鱼忘筌〔1〕，整个精神是在

---

〔1〕 这寓言见《庄子·外物》，《南华真经》卷九，一一页上半。这是一个中国哲学家很喜欢的寓言。见纪里斯（Giles）译，《庄子》，1961年版，p. 265。

终极全体中得到，这个终极整体乃不容为一名所限者。

【译注】

①张湛，字处度，高平人，仕至中书郎（或中书侍郎），与范宁同时。《隋书·经籍志》著录张湛之《列子注》及《养生要集》。

五、何晏《无名论》

为民所誉，则有名者也；无誉，无名者也。若夫圣人，名无名，誉无誉，谓无名为道，无誉为大。则夫无名者，可以言有名矣；无誉者，可以言有誉矣。然与夫可誉可名者，岂同用哉？此比于无所有，故皆有所有矣。而于有所有之中，当与无所有相从，而与夫有所有者不同。同类无远而相应①，异类无近而不相违，譬如阴中之阳，阳中之阴，各以物类自相求从。夏日为阳，而夕夜远与冬日共为阴；冬日为阴，而朝书远与夏日同为阳，皆异于近而同于远也。详此异同，而后无名之论可知矣。凡所以至于此者，何哉？夫道者，惟无所有者也。自天地已来，皆有所有矣，然犹之道者，以其能复用无所有也。故虽处有名之域，而没其无名之象；由以在阳之远体，而忘其自有阴之远类也。夏侯玄[1]曰："天地以自然运，圣人以自然用。自然者，道也。道本无名，故老氏曰强为之名[2]；仲尼称尧荡荡而无能名焉[3]，下云巍巍成功；则强为之名，取世所知而称耳。岂有名而更当云无能名焉者邪？夫唯无名，故可得遍以天下之名名之；然岂其名也哉？惟此足喻②而终莫悟，是观泰山崇崛而谓元气不浩芒③者也。"（《无名论》引自张湛上书，卷四，二页下半、三页上半）

【译注】

①从上下文看，应作"同类无远而不相应"。　②足喻，据世德堂

---

〔1〕公元209年生，传见《魏志》卷九，百衲本卷九，七页下半。

〔2〕《老子》第二十五章。

〔3〕见《论语·泰伯》一九。

本，“足”应为“是”。 ③芒，据世德堂本，作“茫”。

六、郭象《庄子注》

主题及参考：

顺性、自足	二、四、九、一三、一五、二〇、二一、二七、二八、三〇、三一
无心	八、一四、二九
老子及庄子	五
物之多样性	一〇、一八
自然自化	三、四、一一、一二、一九、三二、三四、三九
古今、差异	二二、三六、三七
理	一、九、一二、一三、一六、一七、一九、二三、二五、二七至二九、三二、三四
圣	五、七、八、二九
圣朝	五、二四、二六、三八
超越及现实界	五、二九

1. 大物必自生于大处，大处亦必自生此大物，理固自然，不患其失，又何厝心于其间哉！（《逍遥游》注，《南华真经》，卷一，二页上半）

2. 夫大鸟一去半岁，至天池而息；小鸟一飞半朝，抢榆枋而止。此比所能则有间矣，其于适性，一也。（同上，《南华真经》，卷一，二页下半）

3. 鹏蜩……异趣也。夫趣之所以异，岂知异而异哉？皆不知所以然而自然耳。自然耳，不为也。此逍遥之大意。物各有性，性各有极。（同上，《南华真经》，卷一，四页下半至五页上半）

【编者评述】

郭象事实上预示了主张一物一太极，物物一太极的新儒家思想。

4. 天地者，万物之总名也；天地以万物为体，而万物必以自然为正，自然者，不为而自然者也。故大鹏之能高，斥鴳之能下，椿木之能长，朝菌之能短，凡此皆自然之所能，非为之所能也。**（同上，《南华真经》，卷一，八页下半）**

5. 能令天下治，不治天下者也；故尧以不治治之，非治之而治者也。今许由[1]方明既治，则无所代之。而治实由尧故，有子治之言，宜忘言以寻其所况。而或者遂云治之而治者，尧也；不治而尧得以治者，许由也。斯失之远矣。夫治之由乎不治，为之出乎无为也，取于尧而足，岂借之许由哉？若谓拱默乎山林之中而后得称无为者，此庄者之谈所以见弃于当涂，当涂者自必于有为之域而不反者，斯由之也。　　**（同上，《南华真经》，卷一，十页）**

【编者评述】

事实上所有作注的人都赞扬其所注之书的作者，或为其所注书的作者辩护，郭象却反其道而行之，他注老庄，却又批判老庄。如王弼般，在形上学方面，他倾向于道家，但在社会及政治哲学方面，他却紧随儒家之教。正唯如此，郭象对孔子的评价远高于这些道家哲学家[2]。

6. 庖人尸祝各安其所司，鸟兽万物各足于所受，帝尧许由各静其所遇，此乃天下之至实也；各得其实，又何所为乎哉？自得而已矣。故尧许之行虽异，其于逍遥一也。**（同上，《南华真经》，卷一，一一页上半）**

7. 圣人虽在庙堂之上，然其心无异于山林之中……虽寄坐万物之上，而未始不逍遥也。**（同上，《南华真经》，一一页下半至一四页下半）**

8. 夫圣人之心，极两仪之至会，穷万物之妙数，故能体化合变，无往不可，旁礴万物，无物不然。世以乱故求我，我无心也；我苟无心，亦何为不应世哉。然则体玄而极妙者，其所以会通万物之性，而陶铸天下之化，以成尧舜[3]之名者，常以不为为之耳。

---

〔1〕 根据传说，尧让位于他而他拒绝了。

〔2〕 见本章选文第 29 条之评述。

〔3〕 尧的继承人。

（同上，《南华真经》，卷一，一三页下半）

9. 无往而不安，则所在皆适，死生无变于己，况溺热之间哉？故至人之不婴乎祸难，非避之也，推理直前而自然与吉会。（同上，《南华真经》，卷一，一四页上半）

10. 夫箫管参差，宫商异律，故有短长高下万殊之声，声虽万殊而所禀之度一也……（《齐物论》注，《南华真经》，一九页上半）

11. 夫天籁者；岂复别有一物哉？即众窍比竹之属，接乎有生之类，会而共成一天耳。无既无矣，则不能生有，有之未生，又不能为生，然则生生者谁哉？块然而自生耳。自生耳，非我生也；我既不能生物，物亦不能生我，则我自然矣。自己而然，则谓之天然；天然耳，非为也；故以天言之，以天言之，所以明其自然也，岂苍苍之谓哉？而或者谓天籁役物使从己也。夫天且不能自有，况能有物哉？故天也者，万物之总名也，莫适为天，谁主役物乎？故物各自生而无所出焉，此天道也。（同上，《南华真经》，二一页上半）

12. 物各自然，不知所以然而然，则形虽弥异，自然弥同也……夫天地万物变化日新，与时俱往，何物萌之哉？自然而然耳……凡物云云，皆自尔耳，非相为使也，故任之而理自致矣，万物万情，趣舍不同，有若真宰使之然也，起索真宰之眹迹，而亦终不得，则明物皆自然，无使物然也。（同上，《南华真经》，二二页下半至二三页上半）

13. 臣妾之才而不安臣妾之任，则失矣。故知君臣上下、手足外内，乃天理自然；岂真人之所为哉？夫臣妾但各当其分耳，未为不足以相治也，相治者，若手足耳目、四支百体，各有所司而更相御用也。（同上，《南华真经》，卷一，二四页上半）

14. 彼是相对，而圣人两顺之，故无心者与物冥，而未尝有对于天下也。此居其枢要而会其玄极，以应夫无方也。（同上，《南华真经》，卷一，二八页下半）

15. 夫以形相对，则大山大于秋豪也；若各据其性分，物冥其极，则形大未为有余，形小不为不足。苟各足于其性，则秋豪不独小其小，而大山不独大其大矣。若以性足为大，则天下之足，未有过于秋豪也；若性足者非大，则虽大山亦可称小矣。故曰：天下莫大于秋豪之末而大山为小。大山为小，则天下无大矣；秋豪为大，

则天下无小也。无小无大、无寿无夭，是以蟪蛄不羡大椿而欣然自得，斥鴳不贵天池而荣愿以足。苟足于天然而安其性命，故虽天池未足为寿而与我并生，万物未足为异而与我同得，则天地之生又何不并，万物之得又何不一哉。(同上，《南华真经》，卷一，三四页)

16. 物物有理，事事有宜。(同上，《南华真经》，卷一，三五页下半)

17. 物有自然，理有至极，循而直往，则冥然自合。(篇二，《南华真经》，卷一，四一页下半)(译按：应为四〇页下半)

18. 举万岁而参其变，而众人谓之离矣，故役役然劳形怵心，而去彼就此。唯大圣无执，故芚然直往，而与变化为一。一变化而常游于独者也。故虽参糅亿载，千殊万异，道行之而成，则古今一成也；物谓之而然，则万物一然也。无物不然，无时不成，斯可谓纯也。(同上，《南华真经》，卷一，四一页下半～四二页上半)

19. 若责其所待而寻其所由，则寻责无极，卒至于无待，而独化之理明矣……世或谓罔两待景，景待形，形待造物者。请问夫造物者有耶？无耶？无也，则胡能造物哉？有也，则不足以物众形。故明众形之自物，而后始可与言造物耳。是以涉有物之域，虽复罔两，未有不独化于玄冥者也。故造物者无主，而物各自造。物各自造而无所待焉，此天地之正也。(同上，《南华真经》，卷一，四六页下半至四七页上半)

【编者评述】

郭象对造物者的否认是十分彻底的，正当庄子提出是否有造物者问题之时，郭象毫无保留地否认其存在，乃成为万物自生自化的理论，这是不可避免的结果。道家自然主义于此推至其最后的结论。

20. 夫举重携轻而神气自若，此力之所限也。而尚名好胜者，虽复绝膂，犹未足以慊其愿，此知之无涯也。故知之为名，生于失当而灭于冥极。冥极者，任其至分而无毫铢之加，是故虽负万钧，苟当其所能，则忽然不知重之在身；虽应万机，泯然不觉事之在己。此养生之主也……苟得中而冥度，则事事无不可也。夫养生非求过分，盖全理尽年而已矣。(《养生主》注，《南华真经》，卷二，

一页上半至二页上半）

21. 哀乐生于失得也，今玄通合变之士，无时而不安，无顺而不处，冥然与造化为一，则无往而非我矣，将何得何失，孰死孰生哉！故任其所受，而哀乐无所错其间矣。（同上，《南华真经》，卷二，六页）

22. 与人群者，不得离人。然人间之变故，世世异宜，唯无心而不自用者，为能随变所适，而不荷其累也。（《人间世》注，《南华真经》，卷二，七页上半）

23. （释庄子“与天为徒”：）依乎天理，推己性命，若婴儿之直往也。（同上，《南华真经》，卷二，一二页上半）

24. 千人聚，不以一人为主，不乱则散。故多贤不可以多君，无贤不可以无君，此天人之道，必至之宜。（同上，《南华真经》，卷二，一六页下半）

25. 事有必至，理固常通，故任之则事济，事济而身不存者，未之有也。又何用心于其身哉？（同上，《南华真经》，卷二，一七页下半）（译按：当为上半页）

26. 夫王不材于百官，故百官御其事，而明者为之视，听者为之听，知者为之谋，勇者为之扞。夫何为哉？玄默而已。（同上，《南华真经》，卷二，二五页上半）

27. 足能行而放之，手能执而任之，听耳之所闻，视目之所见，知止其所不知，能止其所不能，用其自用，为其自为，恣其性内，而无纤芥于分外，此无为之至易也。无为而性命不全者，未之有也；性命全而非福者，理未闻也。（同上，《南华真经》，卷二，二八页上半）

28. 其理固当，不可逃也。故人之生也非误生也，生之所有非妄有也。天地虽大，万物虽多，然吾之所遇，适在于是，则虽天地神明、国家圣贤，绝力至知而弗能违心……苟知性命之固当，则虽死生穷达，千变万化，淡然自若而和理在身矣。（《德充符》注，《南华真经》，卷二，四〇页上半）（译按：应为三九页下半至四〇页上半）

【编者评述】

决定论（Determinism）及命定论（Fatalism）在这里被解释为理与当，命运不只是超乎人类控制与理解的东西，它更是必然的真。在中国思想中，再也没有对这一点作出如此强烈之肯定的了。

29. 人哭亦哭，俗内之迹也；齐死生，忘哀乐，临尸能歌，方外之至也……夫理有至极，外内相冥，未有极游外之致而不冥于内者也，未有能冥于内而不游于外者也。故圣人常游外以冥内，无心以顺有。（《大宗师》注，《南华真经》，卷三，一九页）

【编者评述】

如上所指，王弼、郭象皆不以老子或庄子为圣人，他们的圣人反而是孔子。这是很有趣的，但是原因并不难找。特别就郭象而言，理想人物是内圣外王而游乎超越与凡俗两界的圣人。根据新道家之言，老庄只能游于超越界，故为片面的，而孔子则是真正内圣外王的人。

30. 夫善御者，将以尽其能也。尽能在于自任，而乃走作驰步，求其过能之用，故有不堪而多死焉。若乃在驽骥之力，适迟疾之分，虽则足迹接乎八荒之表，而众马之性全矣。而或者闻任马之性，乃谓放而不乘；闻无为之风，遂云行不如卧；何其生而不返哉！斯失乎庄生之旨远矣。（《马蹄》注，《南华真经》，卷四，一一页下半）

31. 无为者，非拱默之谓也，直各任其自为，则性命安矣；不得已者，非迫于威刑也，直抱道怀朴，任乎必然之极，而天下自宾也。（《在宥》注，《南华真经》，卷四，二九页上半）

32. 理与物皆不以存怀，而暗付自然，则无为而自化矣。（《在宥》注，《南华真经》，卷四，三八页下半）

33. 二圣（译按：指虞舜与武王）俱以乱故治之，则揖让（译按：舜）之与用师（译按：武王），直是时异耳，未有胜负于其间也。（《天地》注，《南华真经》，卷五，一七页上半）

34. 夫工人无为于刻木而有为于用斧，主上无为于亲事而有为于用臣。臣能亲事，主能用臣，斧能刻木而工能用斧，各当其能则

天理自然，非有为也。若乃主代臣事，则非主矣；臣秉主用，则非臣矣。故各司其任，则上下咸得而无为之理至矣……无为之言，不可不察也。夫用天下者，亦有用之为耳。然自得此为，率性而动，故谓之无为也。今之为天下用者，亦自得耳。但居下者亲事，故虽舜禹为臣，犹称有为。故对上下，则君静而臣动……然各用其性而天机玄发，则古今上下无为，谁有为也！（《天道》注，《南华真经》，卷五，二五页）

35. 当古之事已灭于古矣，虽或传之，岂能使古在今哉？古不在今，今事已变；故绝学任性，与时变化，而后至焉。（同上，《南华真经》，卷五，三五页上半）

36. 夫先王典礼，所以适时用也，时过而不弃，即为民妖，所以兴矫效之端也。(《天运》注，《南华真经》，卷五，四二页上半）

37. 夫仁义者，人之性也。人性有变，古今不同也。故游寄而过去则冥，若滞而系于一方则见，见则伪生，伪生而责多矣。（同上，《南华真经》，卷五，四四页下半）

38. （尧）虽有天下，皆寄之百官，委之万物，而不与焉，斯非有人也；因民任物，而不役己，斯非见有于人也。(《山木》注，《南华真经》，卷七，一八页上半）

39. 非唯无不得化而为有也，有亦不得化而为无矣。是以夫有之为物，虽千变万化，而不得一为无也……谁得先物者乎哉？吾以阴阳为先物，而阴阳者，即所谓物耳。谁又先阴阳者乎？吾以自然为先之，而自然即物之自尔耳。吾以至道为先之矣，而至道者，乃至无也。既以无矣，又奚为先？然则先物者谁乎哉？而犹有物无已。明物之自然，非有使然也。(《知北游》注，《南华真经》，卷七，五四页下半至五五页下半）

第二十章　佛教早期七宗

当佛教最初传入中国本土之时[1]，杂糅了许多民间的宗教信仰和仪式。2世纪中期开始译经工作[2]，此后佛教思想才在中国萌芽。3世纪初年，佛教中形成两个思想的主流：禅法（dhyāna）和般若学（prajña）。禅法的宗旨是借着坐禅达到静心和排除无知妄念的目的。般若学则追求智慧，即了解诸法皆无自性（svabhāvc）的智慧。

由于有关般若学的经典大量地被介绍到中国来，般若学逐渐普及，其势力也逐渐壮大。这个趋势促成佛教僧侣（特别是般若学者）开始和中国的士大夫往来。虽然起初双方的接触很微弱，可是根据史料的记载，佛教僧侣接受了清谈[3]和玄学的洗礼，也随着时代潮流走了。晋朝（公元265—420年）的首都洛阳沦入外族手中之后，国都迁移到南方，许多士大夫和僧侣亦随之南迁。由于士大夫阶级和僧侣在南方同属外来人，他们开始建立亲密的关系，经常无拘无束地相互辩难。

晋都南迁之前，已经出现佛教和道教二家思想之"格义"[4]。格义是将一个佛教的观念和一个中国的观念等同起来。例如将梵文tathata（真如，终极真实）译成道家的"本无"，是一种格义。此时在南方，佛教和新道家在哲学层面上有极深入的接触。当时新道家最关切的基本问题是"有无"的问题，而主张本无是世界的本体。佛教随波所及亦

---

〔1〕 公元前2年有一位中国官吏听西域来的使节讲佛经。这是有关佛教东传中国最早的记载。

〔2〕 根据传统的说法，《四十二章经》翻译的年代比这更早。然而学者多半以为此经是在魏晋时代（公元220—420年）译成的。

〔3〕 见本书第十九章之绪言。

〔4〕 关于格义，参见T'ang Yung－t'ung，"On Ko－Yi" in Inge，*Radhakrishnan*，pp. 276～286。

从“有无”的观点推展其思想。由此出现了七宗，除了本无宗起于北方之外，其余六宗都是南土之产物。佛家和新道家都认为宇宙本体是超越万有的，无名相可言，而且其本性是空寂的。这种主张并不是虚无论，因为如此所理解之本无乃真实的纯粹存在，是没有差别性的本体。

有关七宗的文献很少，而且其中几家的教义并不很清楚。它们对佛教后来的发展，影响也不大。但是根据史料我们可做以下几点结论：第一，新道家促成早期佛教宗派的媒介。相对来看，佛教并没有给予新道家类似的刺激。第二，七宗无论在思想内容上，或是表达方式上，已经是属于中国化的教派。李本索（Liebenthal）很中肯地说：“七宗是中国人开创的教派，和印度佛教无关。中国人提出教理上的问题，印度佛教的经典则提供对问题的解答。”[1]第三，由七宗的发展可以看出，东晋时，在哲学的领域里佛家居领导地位，儒家和道家均屈居次位。此后几百年中，中国哲学史其实就等于佛教发展的历史。第四，由于六朝（公元222—581年）时哲学界所讨论的，基本上仍是“有无”的问题，而这个方向是由七宗所决定下的。

一般来说，七宗分成两派。本无宗和本无异宗可以说是“空宗”，而其余五宗可以说是“有宗”。有宗虽然主张事物是空的，但是并不否认有因缘性的存在。佛教后来的宗派，一般也可以归纳成空有二宗。如果说七宗奠定了佛教发展的路线，这是太过于武断的说法。然而我们不得不指出：“有无”的问题一直是各教派所关心的基本问题。前文已论及新道家之王弼言“一”，而郭象则言“多”[2]。由于七宗的佛学者在时代上较近于郭象而远于王弼，我们似乎可以说郭象崇有的主张多少对七宗有些影响。

以下选文摘录自吉藏（公元549—623）撰《中观论疏》。

---

〔1〕 Liebenthal 译，*Book of Chao*，p. 147。

〔2〕 见本书第十九章之绪言。

《中观论疏》

什师[1]未至长安[2]，本有三家义[3]。

1. 一者释道安（公元312—385）[4]，明本无义。谓无在万化之前，空[5]为众形之始。夫人之所滞，滞在末有[6]。若宅[7]心本无，则异想便息。睿法师[8]云："格义迂而乖本，六家偏而未即。师云：'安和上凿荒途以开辙，标玄旨于性空。'以炉冶之功验之，唯性空之宗最得其实。"[9]详此意，安公明本无者，一切诸法本性空寂，故云本无[10]。此与《方等经》论，什（鸠摩罗什）肇（僧肇）山门义无异也。[11]

【编者评述】

汤用彤曾指出道安之本无论和王弼的看法很类似[12]。我们亦可指出，道安通过定心的方法来实现本无，因此会通了般若和禅此两股思想主流。

---

[1] 关于鸠摩罗什之生平，见本书第二十一章之绪言。

[2] 即今日之西安。

[3] 鸠摩罗什于公元401年12月抵长安。按阳历计算，已是402年正月。

[4] 道安早丧父母，十二岁出家，拜在佛图澄（公元233—348）门下。道安是长安之名僧，有弟子数千人，尽力宣扬佛教之教义，派遣弟子到各地宣教。关于他的事迹，见《高僧传》卷五，《大正藏》五十册，三五一至三五四页。

[5] 梵文的Sūnya译作"空"。一切由因缘造成的事物或现象均不真实，皆是空的。空是绝对的本体。

[6] 末有本无相对。

[7] 原文"诧"，应作"宅"。《名僧传抄》中昙济（约公元458年）的传记引用此句，作"宅心"。见《续藏经》二释第二编第七套第一册，九页下半。

[8] 道安的弟子。

[9] 僧佑（公元445—518）撰《出三藏记集》，《大正藏》五十五册，五九页。

[10] "本无"决不可作虚无解。本无是真实的纯粹的存在，是一个积极的概念。

[11] 关于僧肇，见本书第二十一章，二、《不真空论》以及316页注[1]。

[12] 《魏晋玄学论稿》，1957年版，五〇页。

2. 次琛法师（公元286—374）[1]云：本无者未有色[2]法，先有于无。故从无出有，即无在有先，有在无后。故称本无。此释为肇公《不真空论》[3]之所破，亦经论之所未明也。若无在有前，则非有本性是无，即前无后有，从有还无。经云："若法前有后无，即诸佛菩萨[4]便有过罪。若前无后有，亦有过罪。[5]"故不同此义也。

3. 第三即色义[6]，但即色有二家。一者关内[7]即色义，明即色是空者。此明色无自性，故言即色是空，不言即色是本性空也。此义为肇公所呵，肇公云："此乃悟色而不自色，未领色非色也。"[8]。

次支道林[9]，著《即色游玄论》，明即色是空。故言"即色游玄论"[10]此犹是不坏假名，而说实相，与安师（道安）本性空故无异也。

【编者评述】

汤用彤以为道安之本无论可以和王弼的思想相对比，而支道林之即色论可以和郭象的思想相对应[11]。单就本性是空的这一点来论，吉藏是可以主张支道林和道安没有差异之处。不过，道安认为事物的本性若是空寂的，其因缘性的存在亦成为

---

[1] 琛法师名竺道潜。他于公元三六五年提出本无异宗的主张。关于他的事迹，见《高僧传》卷四，《大正藏》五册，三四七至三四八页。

[2] "色"的梵文是 rūpa，有外貌、物质、颜色、形状、事物等意义。

[3] 见本书第二十一章，第二节。

[4] 立誓成就正觉，普度众生者为菩萨。

[5] 出典未详。可能泛指佛教经典。

[6] 根据汤用彤的说法，即色指事物在现象上的存在，非指本体而言。即色宗主张事物无自性，均由因缘合和而成。因此是空的。然而事物亦有因缘性的、暂时性的存在。即色宗承认此因缘性的存在是真实的，不是虚空的。即色宗的名称可能取自《即色游玄论》。见汤氏《汉魏两晋南北朝佛教史》，1938 年版，二六一页。

[7] 在今日之陕西。关于此宗，见上引汤用彤之《汉魏两晋南北朝佛教史》，二六〇页。

[8] 见本书第二十一章，第二节。

[9] 支道林原为贵族子弟。他著作极多，亦曾注《老子》与《庄子》。支道林借着会通道家与佛教的思想，使得佛教之教义更广为人所信从。他的著作现仅存下一篇序，其余都已散失。关于他的生平，见《高僧传》卷四，《大正藏》五十册，三四八至三四九页。

[10] 此书现已不存。元康（约公元627—649）以为此处吉藏所引述之观点来自支道林之《妙观章》。关于元康，见本书318页注[3]。

[11] 《魏晋玄学论稿》，五三页。

空寂的，可是支道林则认为其因缘性的存在仍旧是真实的。汤用彤以支道林比拟郭象是言之有据的。

> 4. 第四温法师（约公元374年前后）[1]用心无义[2]。心无者，无心于万物，万物未尝无。此释意云：经中说诸法空者，欲令心体虚妄不执，故言无耳。不空外物，即万物之境[3]不空。肇师评云："此得在于神静，而失在于物虚[4]。"破意云，乃知心空而犹存物有。此计有得有失也。

【编者评述】

这使人想起庄子和郭象所说的"无心"[5]。无论是"心无"或是"无心"，重点都在使心不执著于外物，不受外物所干扰。

> 此四师即晋世所立矣。爰至宋（刘宋，公元420—479年）大庄严寺昙济法师著《七宗论》，还述前四以为四宗。

> 5. 第五于法开（约公元364年前后）[6]立识含义[7]。三界[8]为长夜之宅，心识为大梦之主。今之所见群有，皆于梦中所见。其于大梦既觉，长夜获晓，即倒惑识灭三界都空。是时无所从生而靡所不生。

---

〔1〕法琛之弟子法温。关于他的生平，见《高僧传》卷四，《大正藏》五十册，三四八页。

〔2〕心无宗最早是支愍度（约公元326—342）提出的。

〔3〕关于"境"的意义，见本书336页注〔1〕。

〔4〕见本书第二十一章，第二节。

〔5〕见本书第十九章选文第6、8、14、29等条。

〔6〕于法开为刘宋时期之人，以医术著名。关于他的生平，见《高僧传》卷四，《大正藏》五十册，三五〇页。

〔7〕汤用彤以为于法开有精神与心识之说，主张心识是精神之功用，"识含"即谓心识含于精神之中，觉醒是说精神之觉醒。见《汉魏两晋南北朝佛教史》，二六五页。

〔8〕三界指欲界（有六欲天等境地）、色界（此界在欲界之上）和无色界（此为最高之境界，在此界中，心识居于深妙之禅定中）。

难曰："若个大觉之时便不见万物，即失世谛[1]。如来[2]五眼[3]何所见耶？"

6. 第六道壹法师（公元401年卒）[4]云："世谛之法皆如幻化，是故经云从本已来未始有也。"[5]

难云："经称幻化所作，无有罪福。若一切法全同幻化者，实人（真实的人）化人（人的幻影）竟何异耶？又经供虚以破实；实去而封虚，未得经意也。"

7. 第七于道邃[6]，明缘会故有，名为世谛。缘散故即无，称第一义谛。

难曰："经不坏假名而说实相，岂待推散，方是真无？推散方无，盖是俗中之事无耳。"（《中观论疏》卷二，《大正藏》四二册，二九页）

※译者在翻译过程中，曾向就读于哥伦比亚大学研究所之恒定法师请教许多问题，谨在此向他致谢。

---

[1] 佛教中有二谛论：俗谛（即世谛）指相对性的真理，即现象界的真理；真谛指最终极，绝对的真理。梵文俗谛是 paramārthasatya，真谛是 Laukikasatya。

[2] 如来是佛十号之一。如来意谓如众生之来一般而来（即随缘），但是得大智慧而成佛。如来的另一意义是佛以"如来"到三界垂化众生。

[3] 五眼指肉眼、天眼、慧眼、法眼、佛眼。

[4] 道壹主张世缔之法是虚幻的，然而人的精神却是真实的。关于他的生平，见《高僧传》卷五，《大正藏》五十册，三五七页。

[5] 《大集经》卷九，《大正藏》十三册，五八页。

[6] 于道邃和于法开均出于同一位法师，于道邃亦以医术闻名。他随师父往印度求法，行至交趾时染疾而卒，时年仅三十一岁。关于他的生平，见《高僧传》卷四，《大正藏》五十册，三五〇页。

第二十一章　僧肇之物论

前章所讨论的七宗，并没有系统化的思想，仅有个别的学者和独立之见解。一般来说，七宗是中国化的学说。至僧肇（公元384—414）中国佛教思想又另开新的局面，佛教开始有了系统的哲学。而且经过他的阐释，来自印度的三论（中观）之学终于在中国生根。

中国佛教之有系统化的思想，实应归功于鸠摩罗什（公元344—413），他是第一位将真正富有哲学性的佛教经典译成中文的高僧，而且他的弟子更进一步阐发译经中的哲理。罗什一半是印度人，一半是龟兹人，七岁出家。他在西域一带名望极高，前秦（公元351—391年）的一位君王很仰慕他，因此于建元二十年（公元384年）派遣将领征西域，请鸠摩罗什到中国来。罗什在中国西北部滞留了十七年之久，最后于弘始三年（公元401年）后秦的君王派兵将罗什迎接到国都长安[1]。他在长安甚受优宠，被封为国师，每日有一千多名和尚听他讲说经典。大约在十年之间，他将七十二部佛经，共三八四卷，译成了优美的中文。他有十大弟子，号称“十哲”，僧肇即为鸠摩罗什的第一个弟子，最通哲理。

僧肇出身很贫寒，曾以抄书补书为生，因此对文史的典籍涉猎极广，尤好《老子》与《庄子》。后来他念《维摩诘经》，认为佛教的义理远超过其他学说，于是出家为僧。僧肇成年以前，名声已经传遍陕西一带。大约在公元398年的时候，僧肇当时尚未满十五岁，由于仰慕鸠摩罗什，于是长途跋涉到西北，受教于罗什。后来僧肇亦追随罗什入长安，除了参与译经之外，自己亦有一些讨论佛教义理的著作。以下所录

[1] 鸠摩罗什于阴历十二月抵达长安，换算成西历已经是402年了。长安即今日之西安。

的两篇是其中最重要者。僧肇卒时年仅三十一[1]。

僧肇以为当时中国佛教的各个教派都执著于有无的问题上，因此都有偏倚，这是他批评各派的要点。僧肇主张即体即用、即动即静，事物的本性是空的，所以不能以一定的名称来形容。诸法（实存之诸元素）仅是假名（依他的实存者），现象由于因缘合和而有，因此没有自性。因为诸法仅是假名，所以不真；因为诸法不真，所以是空的。

僧肇"诸法皆空"之说和佛教的义理完全是一致的。他的《物不迁论》又主要是依据当时在印度甚显的龙树（约公元100—200）的中论。鸠摩罗什将此学派介绍到中国，成为所谓的三论宗[2]。三论宗以绝对的空或真空的概念为其中心思想。它使用的推理方法是所谓的"四句法"，即从"有"、"无"、"亦有亦无"、"非有非无"四个方面来驳斥某一观念。僧肇从鸠摩罗什习得龙树之中论，而在《物不迁论》中充分发挥此学说。后来吉藏进一步发展中论的学说，成为9世纪以前中国的主要宗派；僧肇可说是吉藏的先驱。

虽然僧肇的思想带有很浓厚的印度色彩，他仍旧是道家与佛家之间的桥梁。他对老庄的喜好一直在对他发生影响。道家的"虚"和"圣人无心"的观念，在僧肇的思想中占有很重要的地位。由此来论，僧肇不但将道家的思想融入他的体系中，而且也沟通了中论与般若学——般若学旨在追求关于事物无自性的智慧。

以下两篇选录自《肇论》[3]。

《肇论》

一、《物不迁论》

夫生死交谢，寒暑迭迁。有物流动，人之常情。余则谓之不然。

---

〔1〕关于僧肇的生平，见《高僧传》卷六，《大正藏》五十册，三六五页至三六六。

〔2〕关于三论宗，参见本书第二十二章之绪言。

〔3〕《肇论》有四篇。英译本见书目。塚本善隆所编撰之《肇论研究》（1955年）十分重要。

何者？《放光》云："法无去来，无动转者。"[1] 寻夫不动之作，岂释动以求静？必求静于诸动。必求静于诸动，故虽动而常静。不释动以求静，故虽静而不离动。然则动静未始异，而惑者不同。缘使真言滞于竞辩，宗途屈于好异，所以静躁之极[2]，未易言也。

何者？夫谈真则逆俗，顺俗则违真。违真故迷性而莫返，逆俗故言淡而无味[3]。缘使中人未分于存亡，下士抚掌而弗顾[4]，近而不可知者，其唯物性乎？然不能自已。聊复寄心于动静之际，岂曰必然？

试论之曰：《道行》云："语法本无所从来。去亦无所至[5]。"《中观》云："观方知彼去，去者不至方。"[6]斯皆即动而求静，以知物不迁，明矣。

【编者评述】

道家和早期佛教都由事物不断地在变动的现象，推论出事物是不真实的。僧肇则欲证明事物之流动本身是不真实的，这是一个新的思考方式。

夫人之所谓动者，以昔物不至今，故曰动而非静。我之所谓静者，亦以昔物不至今，故曰静而非动。动而非静，以其不来。静而非动，以其不去。然则所造未尝异，所见未尝同。逆之所谓塞，顺之所谓通。苟得其道，复何滞哉？伤夫，人情之惑也久矣，目对真而莫觉。既知往物而不来，而谓今物而可往。往物既不来，今物何所往。何则？求向物于向，于向未尝无；责向物于今，于今未尝有。于今未尝有，以明物不来；于向未尝无，故知物不去。覆而求今，今亦不往。是谓昔物自在昔，不从今以至昔。今物自在今，不

---

〔1〕《放光般若经》（pañcaviṁśatisāhasrikāprajñāpāramitā sūtra）卷五，《大正藏》八册，三二页。此非直引。

〔2〕值得我们注意的是动静与静躁此二词皆出于《老子》第二十六章。

〔3〕引《老子》第三十五章。

〔4〕引述《老子》第四十一章。

〔5〕《道行般若经》（Daśasāhasrikāprajñāpāramitā sūtra）卷一○，《大正藏》八册，四七五页。

〔6〕引述龙树之《中论》（Mādhyamaka śāstra），卷一，第二节，《大正藏》三十册，三页。

从昔以至今。故仲尼曰："回也[1]见新，交臂非故[2]。"如此，则物不相往来，明矣。既无往返之微朕，有何物而可动乎？然则旋岚偃岳而常静，江河兢注而不流，野马飘鼓而不动，日月历天而不周，复何怪哉？

噫！圣人有言曰："人命逝速，速于川流。"[3]是以声闻悟非常以成道，缘觉[4]觉缘离以即真。苟万动而非化，岂寻化以阶道？覆寻圣言，微隐难测。若动而静，似去而留，可以神会，难以事求。是以言去不必去，闲人之常想。称住[5]不必住，释人之所谓往耳。岂曰去而可遣，住而可留也？故《成具》云："菩萨[6]处计常之中，而演非常之教。"[7]《摩诃衍论》云："诸法不动，无去来处。"[8]斯皆导达群方，两言一会，岂曰文殊而乖其致哉？是以言常而不住，称去而不迁。不迁，故虽往而常静。不住，故虽静而常往。虽静而常往，故往而弗迁。虽往而常静，故静而弗留矣。然则庄生之所以藏山[9]，仲尼之所以临川[10]，斯皆感往者之难留，岂曰排今而可往？是以观圣人心者，不同人之所见得也。何者？人则谓少壮同体，百龄一质。徒知年往，不觉形随。是以梵志出家，白首而归。邻人见之曰："昔人尚存乎？"梵志曰："吾犹昔

---

[1] 即颜回，孔子之高第弟子。

[2] 典故出自《庄子·田子方》，《南华真经》本，卷七，三二页上半。参见 Giles 英译本 *Chuang Tzu*' 1961 ed，pp. 220～221。郭象之《庄子注》以此段来阐明事物之变化。僧肇依据的是郭象之注疏。

[3] 元康（活动于公元627—649年间）《肇论疏》以为此句出自《涅槃经》。见《大正藏》四十五册，一六八页。秘思辑，净源（1011—1088）校定之《肇论中吴集解》亦持此说。然而李本索（Liebenthal）所著之 Book of Chao，p. 49，则谓僧肇可能未尝见过《涅槃经》，而且此句的出处应是《论语·子罕》一六。日本学者同意此看法，见塚本善隆之《肇论研究》，一〇页。

[4] 见本书361页注[6]。

[5] "住"之梵文为 Sthiti，有多层意义，例如停留、止息、不变、恒常。住是四相之一：即生、住、异、灭。

[6] 起誓成佛、普度众生者，称为菩萨。

[7] 《成具光明经》，《大正藏》十五册，四五一页。

[8] 《大智度论》（Mahāprajñāp āramitā ŝāstra）卷五一，《大正藏》二十五册，四二七页。

[9] 《庄子·大宗师》，《南华真经》卷三，八页下半。见 Giles，p. 75。

[10] 《论语·子罕》一六。

人，非昔人也。”邻人皆愕然，非其言也[1]。所谓有力者负之而趋，昧者不觉[2]，其斯之谓欤？

是以如来[3]因群情之所滞，则方言以辩惑，乘莫二之真心，吐不一之殊教，乖而不可异者，其唯圣言乎？故谈真有不迁之称，导俗有流动之说。虽复千途异唱，会归同致矣[4]。

而征文者闻不迁，则谓昔物不至今。聆流动者，而谓今物可至昔。既曰古今，而欲迁之者，何也？是以言往不必往，古今常存，以其不动。称去不必去，谓不从今至古，以其不来。不来，故不驰骋于古今。不动，故各性住于一世。然则群籍殊文，百家异说，苟得其会，岂殊文之能惑哉？

是以人之所谓住，我则言其去，人之所谓去，我则言其住。然则去住虽殊，其致一也。故经云：“正言似反，谁当信者？”[5]斯言有由矣。

何者？人则求古于今，谓其不住。吾则求今于古，知其不去。今若至古，古应有今。古若至今，今应有古。今而无古，以知不来。古而无今，以知不去。若古不至今，今亦不至古，事各性住于一世，有何物而可去来？

【编者评述】

这是问题的关键，因为动静去住即隐含了时间性。僧肇的论证方法近于龙树，主张时间是不真实的。举例来说，“现在”既不可在“过去”，亦不可不在“过去”。如果“现在”在“过去”，则显然地已经不是“现在”了；如果“现在”不在“过去”，则现在也就不会有“现在”了。既然“现在”不在“过去”亦不可不在“过去”，所以“现在”是不真实的。“过去”和“将来”亦然。龙树《中论》之第十九章内有详细的讨论。由于流动依时间而存在，僧肇从论证时间的不存在，推论出流动是虚妄的。

---

〔1〕 元康亦不知此则故事之出处，见《大正藏》四十五册，一六九页。

〔2〕 《庄子·大宗师》，《南华真经》卷三，八页下半。见 Giles，p. 75.

〔3〕 见本书 314 页注〔2〕。

〔4〕 断句依据《肇论中吴集解》。

〔5〕 《普曜经》（Lalitavistara sūtra）卷七，《大正藏》三册，五二七页。“正言似反”亦见《老子》第七十八章。

然则四象风驰，璇玑电卷，得意毫微，虽速不转。是以如来功[1]流万世而常存，道通百劫而弥固。成山假就于始篑[2]，修途托至于初步[3]。果以功业不可朽故也。

功业不可朽，故虽在昔而不化，不化故不迁。不迁故则湛然明矣。故经云："三灾弥纶，而行业湛然。"[4]信其言也。何者？果不俱因，因因而果[5]。因因而果，因不昔灭。果不俱因，因不来今。不灭不来，则不迁之致明矣。复何惑于去留，踟蹰知动静之间哉？然则乾坤倒覆，无谓不静，洪流滔天，无谓其动。苟能契神于即物，斯不远而知矣。（《大正藏》四十五册，一五一页）

二、《不真空论》

夫至虚无生者，盖是般若玄鉴之妙趣，有物之宗极者也。自非圣明特达，何能契神于有无之间哉？是以至人通神心于无穷，穷所不能滞；极耳目于视听，声色所不能制者。岂不以其即万物之自虚，故物不能累其神明者也。是以圣人乘真心而理顺，则无滞而不通；审一气[6]以观化，故所遇而顺适。无滞而不通，故能混杂致淳；所遇而顺适，故能触物而一。如此，则万象虽殊，而不能自异。不能自异，故知象非真象。象非真象故，则虽象而非象。

【编者评述】

此处所讲的圣人之心，和庄子、郭象所讲的[7]极相似。庄子所说的与宇宙合为一体，郭象所说的与万物和谐，都和僧肇所论的如出一辙。"无心"的观念是此三家一贯的说法。由于无心，所以物我之间毫无间隔，因此物我合一，没有差别。

---

〔1〕 行善是一种功业，会带来福报。此为佛教果报的思想。

〔2〕 典出《论语·子罕》一八。

〔3〕 见《老子》第六十四章。

〔4〕 出处未详。

〔5〕 根据佛教思想，"果"是由许多的"因"造成的。

〔6〕 "一气"出自《庄子·大宗师》，见《南华真经》卷三，二〇页下半，以及 Giles, p. 81。又参见元康之注解，《大正藏》四十五册，一七一页。

〔7〕 见本书第十九章，六、郭象《庄子注》，选文第 8，14，29 条。

然则物我同根，是非一气。潜微幽隐，殆非群情之所尽。故顷尔谈论，至于虚宗，每有不同。夫以不同而适同，有何物而可同哉？故众论竞作，而性莫同焉。何则？心无者[1]，无心于万物，万物未尝无。此得在于神静，失在于物虚。即色者[2]，明色不自色。故虽色而非色也。夫言色者，但当色即色，岂待色色而后为色哉[3]？此直语色不自色，未领色之非色也。本无者，情尚于无多[4]，触言以宾无。故非有，有即无。非无，无亦无。寻夫立文之本旨者，直以非有非真有，非无非真无耳。何必非有无此有，非无无彼无。此直好无之谈，岂谓顺通事实，即物之情哉？

以夫物物于物，则所物而可物；以物物非物，故虽物而非物。

【编者评述】

此亦由《庄子》转手而来。"物物"等语即出自《庄子》[5]。

是以物不即名而就实，名不即物而履真。然则真谛独静于名教之外，岂曰文言之能辨哉？然不能杜默，聊复厝言以拟之。试论之曰：

《摩诃衍论》云："诸法亦非有相，亦非无相。"[6]《中论》云："诸法不有不无"[7]者，第一真谛也。寻夫不有不无者，岂谓涤除万物，杜塞视听，寂寥虚豁，然后为真谛者乎？诚以即物顺通，故物莫之逆；即伪即真，故性莫之易。性莫之易，故虽无而有；物莫之逆，故虽有而无。虽有而无，所谓非有，虽无而有，所谓非无。如此，则非无物也，物非真物。物非真物，故于何而可物。故经云："色之性空，非色败空。"[8]以明夫圣人之于物也。

---

〔1〕关于心无宗及以下所论及的即色、本无宗，见本书第二十章，《中观论疏》选文第1～4条。

〔2〕"色"梵文作 Rūpa，意谓形式、颜色、现象等。

〔3〕据元康的注解，僧肇对即色宗的叙述止于此句。

〔4〕元康的注解在此断句。见《大正藏》四十五册，一七一页。原文本作"多触言以宾无"，但二者实无太大差别。

〔5〕《庄子·在宥》，《南华真经》卷七，五五页上半；Glies, pp. 114, 218。

〔6〕卷六，《大正藏》二十五册，一〇五页。

〔7〕卷二，第五品，《大正藏》三十册，七页。

〔8〕《维摩诘经》（Vimalakīrtinirdeśa sūtra），第九品，《大正藏》十四册，五五一页。

即万物之自虚，岂待宰割以求通哉？是以寝疾有不真之谈[1]，《超日》有即虚之称[2]。然则三藏殊文，统之者一也。

故《放光》云："第一真谛，无成无得。世俗谛故，便有成有得[3]。"夫有得即是无得之伪号。无得即是有得之真名。真名故，虽真而非有。伪号故，虽伪而非无。是以言真未尝有，言伪未尝无。二言未始一，二理未始殊。故《经》云："真谛俗谛谓有异耶？答曰无异也。"[4]此经直辩真谛以明非有，俗谛以明非无。岂以谛二而二于物哉？

然则万物果有其所以不有，有其所以不无。有其所以不有，故虽有而非有；有其所以不无，故虽无而非无。虽无而非无，无者不绝虚；虽有而非有，有者非真有。若有不即真，无不夷迹。然则有无称异，其致一也。

故童子叹曰："说法不有亦不无，以因缘故诸法生。"[5]《璎珞经》云："转法轮者，亦非有转，亦非无转。是谓转无所转。"[6]此乃众经之微言也。

何者？谓物无耶？则邪见非惑。谓物有耶？常见为得。以物非物，故邪见为惑；以物非有，故常见不得。然则非有非无者，信真谛之谈也。故《道行》云："心亦不有亦不无。"[7]《中观》云："物从因缘故不有，缘起故不无。"[8]寻理即其然矣。所以然者，夫有若真有，有自常有，岂待缘而后无哉？譬彼真无，无自常无，岂待缘而后无也。若有不自有，待缘而后有者，故知有非真有。有非真有，虽有，不可谓之有矣。不无者，夫无，则湛然不动可谓之无。万物若无，则不应起，起则非无。以明缘起故不无也。

故《摩诃衍论》云："一切诸法，一切因缘故应有。一切诸

---

〔1〕同上，第三品，《大正藏》十四册，五四五页。

〔2〕《超日明三昧经》，第一品，《大正藏》十五册，五三二页。

〔3〕卷五，《大正藏》八册，三六页。

〔4〕《摩诃般若波罗蜜经》(Mahāpraiñāpāramitā sūtra) 卷二二，《大正藏》八册，三七八页。

〔5〕第一品，《大正藏》十四册，五三七页。

〔6〕《菩萨璎珞经》(Bodhisattya-keyūra sūtra) 卷一三，《大正藏》十六册，一〇八页。

〔7〕卷一，《大正藏》八册，四二五页。

〔8〕卷四，第一六品，《大正藏》三十册，三三页。

法，一切因缘故不应有。一切无法，一切因缘故应有。一切有法，一切因缘故不应有。”[1]寻此有无之言，岂直反论而已哉？若应有，即是有，不应言无。若应无，即是无，不应言有。言有，是为假有以明非无，借无以辨非有。此事[2]一称二，其文有似不同，苟领其所同，则无异而不同。然则万法果有其所以不有，不可得而有，有其所以不无，不可得而无。何则？欲言其有，有非真生。欲言其无，事象既形，象形不即无。非真非实有，然则不真空义，显于兹矣。

故《放光》云：“诸法假号不真。譬如幻化人。”[3]非无幻化人，幻化人非真人也。夫以名求物，物无当名之实；以物求名，名无得物之功。物无当名之实，非物也；名无得物之功，非名也。是以名不当实，实不当名，名实无当，万物安在？

故《中观》云：“物无彼此。”[4]而人以此为此，以彼为彼；彼亦以此为彼，以彼为此。此彼莫定乎一名，而惑者怀必然之志。然则彼此初非有，惑者初非无。既悟彼此之非有，有何物而可有哉？故知万物非真，假号久矣。是以《成具》立强名之文[5]，园林托指马之况[6]。如此，则深远之言，于何而不在？是以圣人乘千化而不变，履万惑而常通者，以其即万物之自虚，不假虚而虚物也。故《经》云：“甚奇世尊，不动真际为诸法之处。非离真而立处，立处即真也。”[7]然则道远乎哉？触事而真；圣远乎哉？体之即神。（《大正藏》四十五册，一五二至一五三页）

---

[1] 卷八〇，《大正藏》八册，四二五页。

[2] 元康所采用之版本“事”作“理”。

[3] 卷一八，《大正藏》八册，一二八页。

[4] 元康认为此句通论《中论》之大意，然而亦可特指《中论》卷三，第一二品（载《大正藏》三十册，一七页）。元康之评语载《大正藏》四十五册，一七四页。

[5] 《大正藏》十五册，四五四页。又见《老子》第二十五章。

[6] 《庄子·齐物论》，见《南华真经》卷一，二九页上半，Giles，p. 38

[7] 《放光经》卷二十，《大正藏》八册，一四〇页。

第二十二章　三论宗吉藏之空论

三论宗和唯识宗是印度大乘佛学之两大派别。三论宗主张诸法以及诸法之因缘都不是真实的，故又称为无宗。唯识宗则主张诸法是真实，故又称为有宗。此二宗派都是由杰出的思想家传入中土，二者都有某些中国所没有的深奥精微之处，而且均传衍了数百年之久。然而三论宗和唯识宗都没有在中国思想史上造成持续的影响，是何原因呢？这是很值得我们思考的事。

三论宗，梵文叫 Mādhyamika（中观），是由龙树（约公元 100—200）在印度创立的。鸠摩罗什中译了此派的三部经论：即龙树所撰之《中论》（Mādhyamika śāstra）[1]和《十二门论》（Dvādaśanikāya śāstra）两部重要著作，以及龙树的弟子圣提婆（Ārya deva）所撰的《百论》（śata śāstra）[2]，于是中观哲学传入中国，而称为三论宗[3]。

“空”是三论宗的中心思想。空意指诸法的本质与征性以及其因缘都不真实。诸法既是空的，所以一切的差别相，例如有无、因缘、生灭，都只是假名，其本性都是空的。世界唯一的真实即“空”，“空”是绝对者。究竟的空、本体用中国的术语来说，即是“正理”。此即涅槃、法身[4]。

三论宗的教义借着鸠摩罗什的弟子僧肇的传播，得以在 4—7 世纪之间成为佛教主要的宗派。它对中国人相当有吸引力，因为空的思想恰合魏晋文人好谈道家虚无的风气，而且三论宗严密而系统化的推理方式，对中国的士大夫来说，也是一种新鲜的学问。此外，其批判、否定

---

〔1〕《中论》有 Walleser 之德文译本，以及 Stcherbatsky 之英文节译本。

〔2〕《百论》有 Tucci 之英译本。

〔3〕三论宗日文音译为 Sanron。

〔4〕参见本书 380 页注〔4〕。

现实的精神，也助长了当时反礼法思想家（包括新道家在内）的解脱感；其名相论尤其在6世纪时，增强了文人排拒儒家名分观念的趋势。除了上述的因素之外，三论宗之能够兴盛，是由于吉藏（公元549—623）系统化地集其教义之大成。

吉藏的父亲是安息人，母亲是中国人，七岁时出家，后成为中国佛教思想最伟大的系统建构者之一，而且也是最杰出的佛典诠释家之一。三论宗经在他手中发展达到顶峰。他的文章很优美，对三论都有注释。著作可谓空前，最难能可贵的是，这些都是在战争动荡之中成就的〔1〕。

吊诡的是，吉藏的成功同时也就是三论宗的失败，因为三论宗愈来愈非中国化了。如上所述〔2〕，僧肇仍旧是道家与佛家之间的桥梁，举例来说，僧肇将中国即体即用的观念来结合佛教假名和空的观念。吉藏则视体用为完全对立的观念。这完全是印度式的观点，虽然他仍旧引用道家的话。此外，吉藏综合和传布印度的思想，但未曾促成佛学和中国思想之间的交流。而且他所提倡的印度学说，完全不适应于中国的传统，因此三论宗在9世纪时就没落了。公元625年时三论宗传到日本，可是也没有在日本形成一个独立的宗派，虽然直到今日其教义还是一个重要的学习项目。

三论宗的没落，其实和它的形上学关系不大，主要和它的形上学方法论有关。三论宗和其他大乘宗派同样地以空的观念作为最终极的原则，三论宗的特点则表现在它的三个思想上：二谛论、破除妄念和八不。二谛即俗谛（lankikasatya）和真谛（paramārthasatya）。事物由因缘而存有，是依他性的存在，是假名，是相对的真理，此是俗谛。诸法皆是空的，此即真谛，真谛是绝对的真理〔3〕。许多佛教的宗派都有二谛的主张。若以三论宗和唯识宗相较，前者主张依他性的存在不是真实的，而后者则主张是真实的，这是三论宗的特殊处。事实上，三论宗根据否定实在与非实在，因为二者都由因缘而成，因此都是空的。所以三论宗认为说有或说无皆是偏说，有无对立的看法必须有所综合。然而由综合产生的看法，亦有另一看法和它对立，如此推衍下去，只有最高的

---

〔1〕 吉藏的传记载于《续高僧传》卷一一，见《大正藏》五十册，五一三至五一五页。吉藏出生于南京，一生备受隋唐两代君主优遇。

〔2〕 见本书第二十一章之绪言。

〔3〕 Stcherbatsky 以为此是一种普通的相关。

综合，即“真中道”或“空”才是真实的。因此三论宗亦称作中论宗。

这些理论无不来自三论宗的否定的、消极的逻辑方法。否定妄念对三论宗来说，是获得正观的关键，甚至可以说，否定妄念即显现正观。可是一旦正观出现后，正观即变成偏见，又必须加以否定。通过如此重重的辩证方式，才可以达到不具有名相、“言忘虑绝”的“空”。三论宗所使用的辩证法是龙树的“八不中道”，即认为法是不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不去。一切论证的基础是所谓的“四句法”，运用此法，则“法”的是有是无、亦有亦无、非有非无等等，都被证为虚妄了。吉藏在否证缘起时，充分地展示了此一方法。

这种论证方式显然是虚无而且消极的。三论宗的思想少有新的实质内容，更无积极性的贡献。诚然，绝对的空之观念实已极尽纯粹、完美之能事了，然而缺乏了具体特征，脱离了世俗真实，这对中国人来说是太抽象了。三论宗新奇而彻底的论证方式，原本有可能唤醒中国人，对人生和实在界产生新看法的，然而终于没有，这个机会最后让给了禅宗。

吉藏的著作非常格式化，而且极简约，并无精细的讨论和辩证；不过，吉藏的作品依旧是三论宗思想的代表作。以下节录自吉藏的两种名著：《二谛章》和《三论玄义》。前者是一篇短文，分成三章；后者是一部较大的著作，分为两部分。

《二谛章》

二谛

此三种二谛并是渐舍义，如从地架而起。何者？凡夫之人谓诸法实录是有，不知无所有。是故诸佛为说诸法毕竟空无所有。

言诸法有者。凡夫谓有。此是俗谛，此是凡谛。贤圣真知诸法性空，此是真谛，此是圣谛。令其从俗入真，舍凡取圣；为是义故，明初节二谛义也。

次第二重。明有无为世谛、不二为真谛者。明有无是二边，有

是一边，无是一边，乃至常无常、生死涅槃，并是二边。以真俗、生死涅槃是二边故，所以为世谛。非真非俗，非生死非涅槃，不二中道，为第一义谛也。

次第三重。二与不二为世谛，非二非不二为第一义谛者。前明真俗生死涅槃二边，是偏，故为世谛；非真非俗，非生死非涅槃，不二中道，为第一义。此亦是二边。何者？二是偏，不二是中。偏是一边，中是一边。偏之与中，还是二边。二边故名世谛。非偏非中乃是中道，第一义谛也。（**《二谛章》卷上，《大正藏》四十五册，九〇至九一页**）

【编者评述】

《二谛章》之辩证方式和黑格尔及庄子[1]所采用者极其相似。庄子以为是与非，“彼”与“此”是相对的，而且相对的情况可以无限地推展下去，最后对立的事物包容在无所不包的“道”之中。有些学者认为黑格尔的辩证法中，一切万有均归之于“绝对”，而龙树的辩证法中则一切万有被排除在“空”之外。此说不能成立，因为龙树并未否定世谛的存在。然而每一新的综合都是较高层次的真理，世谛是较低层次的真理。在此点上，龙树与黑格尔的看法是一致的。道家的看法则不同。道家以为万物都平等齐一，无论真谛或世谛。

《三论玄义》

因果

问云：何名为邪因邪果？

答：有外道云：大自在天[2]能生万物，万物若灭，还归本天。故云：自在天若瞋，四生[3]皆苦；自在若喜，则六道[4]咸乐。

〔1〕见本书第八章，一、《齐物论》第三段之编者评述。

〔2〕大自在天（Mahe śvara）是宇宙三界之主宰。

〔3〕四生指胎生、卵生、湿生、化生。

〔4〕六道指地狱、饿鬼、畜生、阿修罗、人间、天上。

然天非物因，物非天果；盖是邪心所尽，故名邪因邪果。

难曰：夫善招乐报，恶感苦果，盖是交谢之宅，报应之场。以不达义理，故生斯谬。又夫人类生人，物类生物。人类生人，则人还似人；物类生物，物还似物。盖是相生之道也。而谓一天之因产万类之报，岂不谬哉？

问云：何名为无因有果？

答：复有外道穷推万物，无所由籍，故谓：无因而现睹诸法，当知有果。例如在庄周魍魉问影[1]，影由形有，形因造化，造化则无所由。本既自有，既末不因他。是故无因而有果也。

问：无因、自然，此有何异？

答：无因据其因无，自然明乎果有。约义不同，犹是一执。

难曰：夫因果相生，犹长短相形[2]。既其有果，何得无因？如其无因，何独有果？若必无因而有果者，则善招地狱，恶感天堂。

问曰：有人言：自然有因，自然无因。万物不同，皆自然有。故无同前过。

答曰：盖未审察之，故生斯谬。如其精究，理必不然。夫论自者，谓非他，为义必是，因，他则非自矣。故自则不因，因则不自。遂言因而复自，则义成桙楯。

问云：何名为有因无果？

答：断见之流[3]，唯有现在，更无后世；类如草木，尽在一期。

难曰：夫神道幽玄，惑人多昧。义经丘而未晓[4]，理涉旦而犹昏[5]。唯有佛宗，乃尽其致。经云：如雀在瓶中，罗縠覆其口。

---

〔1〕《庄子·齐物论》，《南华真经》卷一，四六页下半。见 Giles，英译本，1961 年版，p. 47。

〔2〕引《老子》第二章。

〔3〕“断见”和“常有”这两种主张，为外道之两种。

〔4〕通说以为孔子删订《诗》、《书》，发扬义理。吉藏在此批评孔子和周公虽懂人间之义理，而不明白神理。

〔5〕周公（卒于公元前 1094 年）极为孔子所称许，为三代圣人之一。相传周公作《易》及卦传，以阐明自然界之法则。

縠芽雀飞去，形坏而神走。[1]

匡山[2]慧远（公元334—416）释曰："火之传于薪，犹神之传于形。火之传异薪，犹神之传异形。前薪非后薪，则知指穷之术妙[3]。前形非后形，则悟情数[4]之感深。不得见形朽于一生，便谓识神俱丧；火穷于一木，乃曰终期都尽矣。"[5]后学[6]称黄帝之言曰："形虽糜而神不化，乘化至变无穷。"[7] 虽未彰言三世，意已明未来不断。

问曰：云何名为无因无果？

答：既拨无后世受果，亦无现在之因故。六师[8]云：无有黑业，无有黑业报。无有白业，无有白业报。四邪之间最为尤弊。现在断善，后生恶趣。（《三论玄义》卷上，《大正藏》四十五册，一页）

【编者评述】

我们据此可以看到"四句法"之推理方式。所有有关因果的主张，被归纳成四种模式：有、无、亦有亦无、非有非无。此种思想模式不是三论宗所特有，许多佛教之宗派亦采用。某些佛学者宣称，一般来说，西方思想尚停滞在第三个阶段，即"亦有亦无"的阶段，而佛教的"空"——排除一切描述——则已经达到"非有非无"之极境。然而我们可以反问，西方哲学中的"绝对"，岂不已经包含了一切，包含了肯定和否定？

---

〔1〕《七女经》，《大正藏》八十五册，一四五九页。

〔2〕庐山之别名。

〔3〕见《庄子·养生主》，《南华真经》卷二，六页下半。见 Giles, p. 50.

〔4〕情数指有情众生之命运。

〔5〕《弘明集》，《四部备要》本，卷五，一〇页上半。

〔6〕据《三论玄义幼蒙》，此句无"问曰"二字（卷中，《大正藏》七十册，五三四页）。慧远以为"学者"指文子，见《弘明集》卷五，一〇页上半。文子相传为老子的弟子，是一位仙人。

〔7〕《弘明集》卷五，一〇页上半。今本《文子》第十三则以此言出自老子。见《四部备要》本，卷一，二一页上半。

〔8〕六师为 Pūrana Kā śyapa, Maskarī－Go śāliputra Sañiaya Vairātī－putra, Ajita Ke śakambala, Kakuda Kātyāyana, Nirgrantha Jñatiputra. 六师均和释迦牟尼同时。见《维摩诘经》第三品，《大正藏》十四册，五四〇页。

四缘

问曰：学《毗昙》[1]，云何乃成邪见？

答：若言四缘生诸法者，谁复生于四缘？若四缘更从他生，则他复从他，如是无穷。若其四缘自然而有，不从他生者，万物亦应不由四缘，当堕无因。故从则无穷，穷则无因。由此二门，则不信因果。故久学《毗昙》，成于邪见。（同上，三页）

【编者评述】

因果是佛教各宗派都非常注重的问题。三论宗之所以特别讨论因果，是要否定因果而得到“空”的结论。“四缘”使我们联想起亚里士多德及经院哲学。四缘的说法亦显示出，佛教中所讲的因果是多重的，而不是一因对一果的关系，因而自然会反对有所谓的“第一因”。值得注意的是，在此段中吉藏推翻“第一因”时，论证方式和道家如出一辙。《庄子》中影答魍魉曰：“吾有待而然者邪？吾所待又有待而然者邪？”[2]

有、无、空

问：若内外并呵，大小俱斥，此论宗旨何所依据耶？

答：若心存内外，情寄大小，则堕在偏邪，失于正理。既失正理，则正观不生。若正观不生，则断常不灭。若断常不灭，则苦轮常运。以内外并冥[3]，大小俱寂，始名正理。悟斯正理则发生正观，正观若生则戏论斯灭，戏论斯灭则苦轮便坏。三论大宗，其意若此。盖乃总众教之旨归，统群圣之灵府。味道之流，岂不栖凭斯趣耶？

问：若内外并除，大小俱斥，乃为断见，何名正宗？

---

〔1〕 毗昙（Abhidharma）为小乘中历史悠久的一支，其起源可追溯至公元前3世纪。公元4世纪时，此教派才传来中国。毗昙派主张诸法实有，且由六因、四缘所生。六因是：能作因，俱有因，同类因，相应因，遍行因，异熟因。四缘是：因缘，次第缘，缘缘，增上缘。

〔2〕 见《庄子·齐物论》。

〔3〕 冥意谓黑暗、消失。

答：既内外并冥，则断常斯寂。二边既舍，宁非正宗耶？

难曰：夫有断有常，故名之为有。无断无常，目之为无。既其是无，何由离断？

答：既断常斯寂，则有无等皆离，不应更复谓染于无。

难曰：虽有此通，终不免难。夫有有、有无，名之为有；无有、无无，始是大无。既其堕无，何由离断？

答：本对有病，是故说无。有病若消，空药亦废。则知圣道未曾有无，何所滞耶？

难曰：是有是无，名为两是。非有非无，名为两非。既堕是非，还同儒墨[1]？

答：本非二是，故有双非。二是既亡，双非亦息。故知非是亦复非非。

难曰：非是非非，还堕二非，何由免非？

答：二是生乎梦虎，两非还见空华。则知本无所是，今亦无非。

难曰：若无是无非，亦不邪不正，何故建篇章、称“破邪显正”？

答：夫有非有是，此则为邪。无是无非，乃名为正。所以命篇辨“破邪显正”。

难曰：既有邪可破，有正可显，则心有取舍；何谓无依？

答：为息于邪，强名为正。在邪既息，则正亦不留。故心无所著。

难曰：若邪正并冥，岂非空见？

答：《正观论》云：

大圣说空法，为离诸见故。

若复见有空，诸佛所不化。[2]

如水能灭火，今水还出火，当用何灭？断常为火，空能灭之；若复著空，即无药可灭也。

---

〔1〕指《庄子·齐物论》，《南华真经》卷一，二六页下半至二七页上半。见 Giles, p. 37。庄子批评儒家与墨家均持偏见，因而与两家进行激辩。

〔2〕即《中论》，卷六，第二四品，《大正藏》三十册，三二至三三页。

难曰：既著空病，何故不服有药而言息化？

答：若以有化，还复滞有，乃至亡言便复著断。如此之流，何由可化？

问：心有所著，有何过耶？

答：若有所著，便有所缚，不得解脱生老病死、忧悲苦恼。故《法华》云：“我以无数方便引道众生，令离诸著。”[1]《净名》云：

不著世间如莲华，常善入于空寂行。

达诸法相无罣碍，稽首如空无所依。[2]

问：正有几种？

答：……一者体正，二者用正。非真非俗，名为体正；真之与俗，目为用正。所以然者，诸法实相[3]言亡虑绝，未曾真俗，故名之为体；绝诸偏邪，目之为正，故言体正。所言用正者，体绝名言，物无由悟。虽非有无，强说真俗，故名为用；此真之与俗亦不偏邪，目之为正，故名用正也。

问：既云真俗，则是二边，何名为正？

答：如因缘假有，目之为俗，然假有不可言其定有，假有不可言其定无。此之假有远离二边，故名为正。俗有既尔，真无亦尔。假无不可无，假无不可定有。远离二边，故目之为正。（同上，《大正藏》四十五册，七页）

---

〔1〕 Śaddharmapundarika sūtra，卷一，《大正藏》九册，五页。见 Soothill，trans，*The Lotus of the Wonderful Law*，p. 65. Soothill 的译文意思不清楚。

〔2〕 卷一，《大正藏》十四册，五三八页。《净名》指《维摩诘经》。维摩诘意译净名。

〔3〕 “相”之梵文作 Lakshana，意谓特征、形相、外貌、形式等。实相指根本的“相”，和“性”同义。

第二十三章　唯识宗玄奘之唯心论

以观念之深奥、辨析之精微而论，唯识宗[1]在佛学中是最具哲学性的。唯识宗原来称作瑜伽学（Yogācāra）。此学派由无著（Asanga，约公元410—500）所创立，旨在借着形上思辨而得到神秘的觉悟。无著的弟弟世亲（Vasubandhu，约公元420—500）将此学派系统化，并进一步推展其思想，唯识的名称即世亲所定的。5—7世纪，唯识宗和三论宗相互竞争，共同支配了中国思想界。

唯识宗最初称作摄论宗[2]，后来被玄奘（公元596—664）的唯识宗取而代之。玄奘对当时佛教教义中的许多矛盾深为不满，于是于贞观三年（公元629年）赴印度求法。他在印度学习了十六年，和许多有名的学者辩难。贞观十九年（公元645年）归国，并带回六百五十七部佛典。在往后的大约二十年间，他得到朝廷的支持，召集了极多的助手，译出七十五部佛经，其中大部分是有关瑜伽学的典籍。这是中国史上规模最浩大的翻译工程[3]。

瑜伽学的思想精华汇集在世亲所著之书《唯识三十颂》（*Vijñatim ātr ātrim śika*）。护法（Dharmapāla，公元439—507）等印度十大论师对此论曾有发明。玄奘主要依据护法的诠释，将各家的见解加以摘录和归纳并

---

〔1〕“唯识”的日文音译为Yuishki，梵文为Vij ñaptimātra。

〔2〕此宗派名称取自于无著撰、世亲所注之《摄大乘论》一书（Mahāyānasamparigraha）。此经典有公元531年、563年及648～649年之中文译本，最后一种为玄奘所译。

〔3〕玄奘十三岁时，在净土宗之寺院出家。从公元618年之后，他游历长安、成都等地的寺院，修习各种佛教的教义。为了求法，他不顾朝廷的禁令毅然出国，归国之后，却被热烈地迎入国都。当他去世时，皇帝为其辍朝三日。关于玄奘的传记，见《续高僧传》卷四至五，《大正藏》五十册，四四六至四五九页。

且予以系统化，而撰成《成唯识论》（*Vijñaptimātratāsiddhi*）。玄奘的文笔极优美，而且他创用了一套简洁的名词术语，因此读者可以直接了解他的著作，不需要再求之于梵文原典。然而中国的文字很不适合翻译艰深复杂的哲学概念，在译经过程中，玄奘的弟子窥基（公元632—682）[1]很详尽地记下笔记，以后编成六十卷之《成唯识论述记》，学者若不参考窥基的《述记》，即不可能了解玄奘的真意。然而即使参考了《述记》，亦无法确知玄奘所译的经论究竟是否代表世亲本人，因为借着护法的注经和玄奘的译经，世亲的思想已经为二度诠释了。这是很重要的一点，玄奘之取舍和翻译所显示的，是佛教思想在中国发展的方向。

八识是唯识宗的核心思想，没有任何一种哲学将心分析成这么多个层面。八识之前五识是眼耳鼻舌身五种感官；第六识是意识（manovijñāna），指知觉；第七识是末那识（manasvijñāna），此识有思量的作用，且由思量产生我执；第八识是阿赖耶识（ālaya），即藏识。此八识流转不已，分成三种能变识。第一能变识是藏识。之所以名为藏识，因为藏有无始以来就有的善恶之行的种子，种子有“潜能”，将识显现成为现象，即“现行”。藏识恒常地在流转，不断地受到外来的感觉和认识“熏”。同时，藏识将种子的潜能赋予感觉与认识，而反过来又生出现行。唯识宗因此有以下的四句颂：

> 种子生现行，现行熏种子。
> 三法展转，因果同时。（按：三法即种子、现行、熏）

第八识是根本识，其他七识均藏于其中，并依此识而有由染而净的转变。第二能变识是第七识，即思量识。此识依藏识而转变，然而不像前六识那样以外在世界为对象，而是以阿赖耶识为其对象。此识特殊的作用是思量，它执持阿赖耶识，思量为自我。第七识的活动深固，而且没有间断，永远伴随着我执。

第三能变识包括前五识和第六识之意识。它具有分别的作用，由此作用，外在世界才显现出来。然而前五识都有各自特定的对象之领域

---

[1] 关于窥基的传记，见《宋高僧传》卷四，《大正藏》五十册，七二五至七二六页。

（“境”[1]），第六识则以全部的外境为对象。因此第六识是自我中心的，可是第六识对自我之执著没有像完全不依外物转移的第七识那样强烈。由于此六识以外境为对象，随着外在事物转移，因此是粗糙、表面而不连贯的。

此三种能变识同时发生、相互作用，而且都起于因果。因果律是佛教的主要思想，然而唯识宗所言之因果关系非常错综复杂，为其他宗派所没有的。值得我们注意的是：唯识宗所讲的因果律纯粹是思辨性的，并无历史性或科学上的凭据。

唯识宗又进一步将每一识分析为四部分：相分、见分、自证分和证自证分。每一个观念都涉及见（见分）、所见（相分），和对此一经验之自觉（自证分），以及对此自觉的自觉（证自证分）。外在世界是靠这种错综复杂的思量和分别过程而呈现的。因此世界是由诸差别法构成的，每一个法均有其独特之相[2]。法与相成了唯识宗探讨的主要对象，世亲《唯识三十颂》的前二十颂，讨论的就是法与相的问题，因此唯识宗又称法相宗。

法的相有三种：第一是遍计所执性，如“兔角”之类，完全是虚妄、不真实的。第二种是依他起性，是因缘所起之暂时性的存在，没有自性。第三种是圆成实性，唯此超越一切殊相，才是真实的存有。圆成实性就是真如[3]。欲实现真如，必须借着修持与明悟的功夫，将藏识中之有漏种子（染法种子）消除殆尽，而涵养其中之无漏种子（净法种子）。

这种形态的思想完全和中国的传统不相应，因此唯识宗和三论宗一样，都只能成为由印度移植来的学说。然而，唯识宗重视法相，即重视世间的现象，亦可说是针对中国的思想传统而做的调整。如前所述，玄奘译经时所做的取舍，或许决定了唯识宗往这个途径去发展。可是唯识宗虽然做了思想上的调整，仍旧没有继续在中国繁衍下去，9 世纪之后，它在短时间内就衰弱了。公元 845 年的毁佛运动对所有的宗派都有极大的打击，而佛教界内部亦有不利于唯识宗发展的因素。7 世纪时，

---

〔1〕 境（vishaya）为心所游履攀缘之对象，但此对象又出于心之想象。境有许多不同的意义：外在的世界、外在的对象、眼识之色境、耳识之声境等感觉领域之类。

〔2〕 “相”之梵文为 Lakshana。

〔3〕 关于此观念，见本书 351 页注〔1〕。

唯识宗和禅宗是佛教中两个最大的宗派，前者可说是古典学派，后者可说是浪漫学派[1]。浪漫派的禅宗在思想上很接近道家，逐渐地形成一个浩大的势力，掩过了唯识宗。同时力量逐渐壮大的华严宗，在判教时将唯识宗列入“大乘始教”，地位在其他宗派之下，这是由于唯识宗主张有的人没有佛性，不可能成佛，因此显然地违背了普度众生的大乘教义。此外，唯识的思想对重实际的中国人来说，也太抽象了，唯识的经典亦过于艰深难读。然而最主要的是，它辨入毫芒的分析，尤其和中国重视综合的精神相抵触，再加上元朝（1271—1368 年）时唯识宗主要的经典都流散不存了，对此派的研究也随着消失。因此唯识宗即使对理学有所影响，其影响也是很微弱的。学者之中除了王夫之（1619—1692）之外，很少有学者对唯识宗感兴趣。19 世纪 80 年代许多流传到日本的佛教典籍回归中国本土，其中包括窥基的《成唯识论述记》，于是唯识宗的研究蔚然兴起。当时学界的权威章炳麟（章太炎，1868—1936）以唯识的思想注解《庄子》的《齐物论》。中国此时正值“思想复兴”的前夕，各种新思想相继介绍到中国来，欧洲的唯心主义逐渐风行，科学精神的高涨也引起人们对分析思想的兴趣。欧阳竟无居士（1871—1943）和太虚大师（1889—1947）振兴唯识宗的思想，也开创了中国 20 世纪的两个主要思潮[2]。不过此两位佛学家的贡献在于兴颓起废，少有创见。只有熊十力建设性地运用了唯识的思想，借以重建唯心的新儒学[3]。

以下选录自玄奘之《成唯识论》，包括世亲《唯识三十颂》。

---

[1] 此为胡适之主张。见《中国中古思想史的提要》，1932 年出版，二八页上半。

[2] 关于此二思潮，参见 Chan，*Religious Trends in Modern China.*，pp. 105 ~ 126.

[3] 见本书第四十三章。

《成唯识论》

一、无我

1. 由假说我法[1]，有种种相转[2]。

彼依识所变，此能变唯三。

2. 谓异熟思量，及了别境识。

论曰：世间圣教说有我法，但由假立，非实有性。……如是诸相[3]若由假说，依何得成？彼相皆依识所转变而假施设。……

云何应知实无外境，唯有内识似外境生？实我实法不可得故。如何实我不可得耶？请所执我略有三种：一者执我体常周遍，量同虚空[4]。随处造业受苦乐故。二者执我其体虽常，而量不定。随身大小有卷舒故[5]。三者执我体常至细如一极微。潜转身中作事业故[6]。

初且非理。所以者何？执我常遍量同虚空，应不随身受苦乐等。又常遍故应无动转。如何随身能造诸业？又所执我一切有情为同为异？若言同者，一作业时一切应作，一受果时一切应受，一得解脱时一切应解脱，便成大过。若言异者，诸有情我更相遍故，体应相杂。又一作业，一受果时，与一切我处无别故，应名一切所作所受。若谓作受各有所属，无斯过者，理亦不然。业果及身与诸我合，属此非彼不应理故。一解脱时，一切应解脱。所修证法一切我合故。

---

〔1〕 窥基《成唯识论述记》注曰："所言我法，由假说故，有此种种诸相转起。"见金陵刻经处本，1901年版，卷二，八页下半。《成唯识论述记》载于《大正藏》四十三册，二二九至六〇六页。以下皆引用金陵刻经处本。

〔2〕 "转"意谓改变、转变或转化。玄奘释曰："转谓随缘施设有异。"（一页）窥基谓："转者起义。"（卷二，一七页上半）。

〔3〕 窥基曰："若彼我法性相非有，假我法相。"（卷二，一七页下半）。

〔4〕 窥基谓此指数论、胜论等派（卷三，一一页下半）。参见本书339页注〔4〕与注〔7〕。

〔5〕 窥基谓此指无惭派（Nirgrantha）（卷三，一二页上半），见本书340页注〔2〕。

〔6〕 窥基谓此指兽主即播输钵多派（Pā śupata）（卷三，一二页下半）。

中亦非理。所以何者？我体常住，不应随身而有舒卷。既有舒卷如橐籥风，应非常住。又我随身应可分析。如何可执我体一耶？故彼所言如童竖戏。

后亦非理。所以者何？我量至小如一极微，如何能令大身遍动[1]？若谓虽小而速巡身如旋火轮似遍动者，则所执我非一非常，诸我往来非常一故。

又所执我复有三种。一者即蕴[2]（色[3]、受、想、行、识）[4]；二者离蕴[5]；三者与蕴，非即非离[6]。初即蕴，我理且不然，我应如蕴非常一故。又内诸色定非实我，如外诸色有质碍故。心心所法亦非实我，不恒相续待众缘故。余行余色亦非实我，如虚空等非觉性故。

中离蕴，我理亦不然，应如虚空无作受故。

后俱非，我理亦不然。许依蕴立，非即离蕴。应如瓶等非实我故。又既不可说有为无为，亦应不可说是我非我。故彼所执实我不成。

又诸所执实有我体，为有思虑为无思虑？若有思虑，应是无常，非一切时有思虑故。若无思虑，应如虚空，不能作业亦不受果。故所执我理俱不成。

又诸所执实有我体，为有作用为无作用？若有作用，如手足等，应是无常。若无作用，如兔角等，应非实我。故所执我二俱不成。

又诸所执实有我体，为是我见所缘境不？若非我见所缘境者，汝等云何知实有我？若是我见所缘境者，应有我见非颠倒摄，如实知故。若尔如何执有我者，所信至教皆毁我见，称赞无我。言无我见能证涅槃[7]，执著我见沉沦生死。岂有邪见能证涅槃，正见翻令沉沦生死？

---

〔1〕 窥基谓："如何小我，一刹那中能令色究竟万千六百由旬大身动转？"（卷三，一八页下半）。

〔2〕 佛教思想以为事物皆由五蕴（Skandhas）和合而成。

〔3〕 "色"之梵文为 rūpa，意指形状、颜色、外表、现象等。

〔4〕 窥基谓此指瑜伽派 Yogācāra（卷三，一九页下半）。

〔5〕 窥基："前说三计，皆是此摄。"（卷三，一九页下半）。

〔6〕 窥基谓此指犊子外道（Vātsīputrīya）。（同上）

〔7〕 窥基曰："汝宗自言起我见者沉沦生死，以是染故。"（卷四，五页上半）。

又诸我见不缘实我，有所缘故。如缘余心[1]，我见所缘定非实我，是所缘故。如所余法，是故我见不缘实我，但缘内识变现诸蕴，随自妄情种种计度。（卷一，《大正藏》三十一册，一至二页）

【编者评述】

无我的观念是佛教思想立论之起点，更是唯识宗理论之基石。贝克莱（Berkeley）的唯心论和唯识宗所主张者有极接近之处。然而贝克莱的哲学建立在个人的悟性之假定上，因此陷入自我中心的难题中。佛教的唯心论由否定自我的存在出发，因此没有"唯我论"（solipsism）的问题。

二、无法

诸外道品类虽多，所执有法[2]不过四种。一执有法与有等性[3]，其体定一，如数论[4][5]等。彼执非理，所以者何？勿一切法即有性故。皆如有性，体无差别。便违三德[6]。我等体异，亦违世间诸法差别。又若色等即色等性，色等应无青黄等异。

二执有法与有等性，其体定异，如胜论[7]等。彼执非理，所

〔1〕窥基曰："如缘我外色等之心。"（卷四，六页上半）。

〔2〕"有法"（承认法之存在）乃相对于"无法"（承认"无"之存在）而言者，如"兔角"一般。

〔3〕有等性指胜论所谓之体、异、行等范畴。详见本书339页注〔7〕。

〔4〕数论（Sāmkhyas）是印度哲学中六道之一，可能是六道中历史最悠久的学派。此派之所以称作数论，是因为其以范畴之数目来解释现象界。数论主张宇宙是由根本原质之"自性"（prakrti）和根本原理之"神我"（purusha）二者相互交感而形成的。"自性"是宇宙中具体事物及心理现象之最终极的原质。"神我"则是推动"自性"的力量。二者互相作用即产生觉、我慢、五知根、心根、五唯（色、声、香、味、触），五大（地、水、火、风、空）。此即构成所谓之"二十五谛"。

〔5〕窥基以为此指胜论所主张之"等同异性"（卷六，二一页下半）。

〔6〕窥基释谓此指数论派自违其教（卷六，二二页上半）。

〔7〕有关胜论之意义，胜论（Vaiśeshika）是六道之一。此派是一种单子论之哲学（atomistic philosophy），特别注重分析事物之独特性以及事物之间之差异性，主张多元性的宇宙由不同质料的单子所构成。此派以为世界由六种正面的范畴形成；实体（有九种，如水、地等），性质（有二十四种，如色、味、乐、苦、欲等），运动（有五种），普遍、特殊、内属关系。此外又有多种负面的范畴。胜论相信神的存在，而且相信此最高主宰操纵世界之创造和毁坏。虽然神不是自然律及原质的创造者，但是神可以依据人类的道德高低而使世界成毁。

以者何？勿一切法非有性故。如已灭无，体不可得，便违实等自体非无[1]，亦违世间现见有物。又若色等非色等性，应如声等，非眼等境。

三执有法与有等性，亦一亦异，如无惭[2]等。彼执非理，所以者何？一异同前一异过故。二相相违，体应别故。一异体同俱不成故。勿一切法皆同一体，或应一异是假非实，而执为实理定不成。

四执有法与有等性，非一非异，如邪命[3]等。彼执非理，所以者何？非一异执同异一故。非一异言为遮为表？若唯是表，应不双非。若但是遮，应无所执。亦遮亦表，应互相违。非表非遮，应成戏论。又非一异，违世共知有一异物，亦违自宗色等有法决定实有。（卷一，《大正藏》三十一册，三至四页）

【编者评述】

以上论证法不存在，所依据的是"四句法"的方法[4]。无论此推理方式是否正确，佛教思想之合理性及注重方法，是不可否认的事实。一般人或部分学者通常认为佛教纯用直观，此绝不然。对佛教来说，思考过程极为重要，因此其思想带有强烈的理性化与系统化色彩，亦是必然之事。

三、第一能变

如是外道余乘所执，离识我法皆非实有……由此应知实无外境，唯有内识似外境生。……识所变相虽无量种，而能变识类别唯三。一谓异熟，即第八识多异熟性故。二谓思量，即第七识恒审思量故。三谓了境，即前六识了境相粗故。……

2b. 初阿赖耶识　异熟一切种

3. 不可知执受　处了常与触

---

[1] 窥基谓："使违自执实等，是有违自性也。"（卷六，二三页上半）。

[2] 无惭是一个小派别。此派主张个人情绪之忧喜均出于"大自在"（Maheśvara，宇宙之大神）之活动，因此个人不须对自己的行为负道德之责任，亦不须感到惭愧。

[3] 邪命意谓使用不正当的手段而活命。

[4] 关于四句法，见本书第二十二章第二节《三论玄义》"因果"之评述。

作意受想思　相应唯舍受

4. 是无覆无记　触等亦如是

恒转如瀑流　阿罗汉位舍[1]。

论曰：初能变识，大小乘教名阿赖耶。……此中何法名为种子？谓本识中亲生自果功能差别。此与本识及所生果不一不异。……（卷二，《大正藏》三十一册，七至八页）

如是能熏与所熏识俱生俱灭，熏习义成。令所熏中种子生长如熏苣藤，故名熏习。能熏识等从种生时，即能为因，复熏成种。三法展转，因果同时。……（卷二，《大正藏》三十一册，一〇页）

【编者评述】

这种生长的种子观念，是否影响到了程颢和程颐所主张的宇宙是生生的过程，以及仁即生的看法[2]？二程所居的洛阳，当时还有唯识宗的活动，而且二程常和僧人往来，学佛近十年才返之儒家。二程的弟子谢良佐（1050—1103）思想上极倾向于佛学，曾说："桃杏之核可种而生者，谓之桃仁杏仁，言有生之意。"[3]程颐亦言："心譬如谷种，生之性便是仁也。[4]"这些观念，其接近佛学的程度不得不令人讶异。然而佛学和新儒学亦有根本上的差别。佛家谓种子相互熏习，因此生长的过程是循环性的。但是新儒学所讲的仁是一持续的生长。此外，二程和谢良佐都反佛[5]。而且，最重要的一点是，我们无法证明二程及谢氏的观念出自那部佛经，或来自那位佛家的思想。

可是，佛学对理学是有极深入巨大的影响的。二家之间的接触是不可否认的事实。谢良佐明白地讲佛家虽然了解种子的意义，然而不去做工夫[6]。法国戴密微教授（Paul Demiéville）认为种子的观念的确是来自佛教，而且此概念是一个在佛

---

[1] 阿罗汉（梵文 arhat 或作 arhan），意谓圣人或贤者，已经脱离生死轮回之束缚。阿罗汉是小乘所追求的理想。

[2] 参见第三十二章，选文第 22 条之评述。又见拙文"The Neo - Confucian Solution of the Problem of Evil," *Bulletin of the Institute of History and Philology*, 28（1957），pp. 773 ~ 791.

[3] 《上蔡语录》，《正谊堂全书》本，卷上，二页下半。

[4] 《遗书》，二程全书本，卷一八，二页上半。

[5] 见本书第三十一章，选文第 21、32、46、76、77 等条；第三十二章，选文第 23、25、52 ~ 55 等条；《上蔡语录》卷上，一二页下半；卷中，四页下半；卷下，一页上半。

[6] 《上蔡语录》，卷上，二页下半。

教中普遍的观念，所以我们不必特地说明其出自哪一部佛典〔1〕。

阿赖耶识为断为常？非断非常，以恒转故。恒谓此识无始时来一类相续常无间断，是界趣生〔2〕施设本故。性坚持种令不失故。转谓此识无始时来念念生灭前后变异，因灭果生非常一故。可为转识熏成种故。恒言遮断转表非常，犹如瀑流，因果法尔。如瀑流水非断非常，相续长时有所漂溺。此识亦尔。……

此识无始恒转如流，乃至何位当究竟舍？阿罗汉位方究竟舍。谓诸圣者断烦恼障究竟尽时，名阿罗汉。尔时此识烦恼粗重永远离故。……（卷三，《大正藏》三十一册，一二至一三页）

【编者评述】

唯识宗认为识是观念的"恒转如流"，这使我们联想起休谟（Hume）之哲学。冯友兰等人曾比较二者的异同〔3〕。唯识宗和休谟均主张心即观念之流，而观念必遵因果律，而且外界世界究极来说是不真实的。佛教所不同于休谟者在于，涅槃之境界是可以借修行而达到的，因此否定了怀疑论。而且佛教中，观念的来源是确定可知而且可以掌握的，此又与休谟不同。

四、第二能变

5. 次第二能变　是识名末那。
　依彼转缘彼　思量为性相。
6. 四烦恼常俱　谓我痴我见。
　并我慢我爱　及余触等俱。
7. 有覆无记摄　随所生所系。
　阿罗汉灭定　出世道无有。

论曰……谓从无始至未转，任此意任运，恒缘藏识，与四根本

〔1〕据1957年9月与作者之个人通信。

〔2〕"界"指四界（或四大），即地、水、火、风。此四者是形成一切事物之原质。"趣"指五趣（或五道），即地狱、饿鬼、畜生、人道、天道。"生"指四生，即胎生、卵生、湿生、化生。由于唯识宗否定我及法之存在性，故以为四大、五道及四生均是识所施设的。

〔3〕*History of Chinese Philosophy*, Vol. 2, p. 339.

烦恼相应。此四者何？谓我痴、我见，并我慢、我爱，是名四种。我痴者谓无明，愚于我相，迷无我理，故名我痴。我见者谓我执，于非我法妄计为我，故名我见。我慢者谓倨傲，恃所执我，令心高举，故名我慢。我爱者谓我贪，于所执我深生耽著，故名我爱。……此四常起，扰浊内心，令外转识[1]，恒成杂染。有情由此生死输回不能出离，故名烦恼。（卷四，《大正藏》三十一册，一九至二二页）

五、第三能变

8. 次第三能变　差别有六种。
   了境为性相　善不善俱非。

【编者评述】

此颂与第五颂一样，将诸法的性与相兼提并重。此性相并重的观念，对唯识宗之接纳二谛论[2]，产生了特殊的意义。然而唯识宗主要仍旧着重于诸法之相；由于此宗承认相之真实性，和大乘之教义不完全吻合，反有些较接近于承认外在世界之真实性的小乘。因此唯识宗往往被视为小乘之流派。中国思想一向不主张世界是虚幻的，这一点或许对唯识宗的立场有所影响。

六识与几心所相应？颂曰：

9. 此心所遍行　别境善烦恼。
   随烦恼不定[3]皆三受相应。
10. 初遍行触等　次别境谓欲。
    胜解念定慧　所缘事不同。
11. 善谓信惭愧　无贪等三根。
    勤安不放逸　行舍及不害。

---

〔1〕 窥基曰：“令外六转，恒成杂染。”（卷二八，三页上半）外转而形成前六识。

〔2〕 见本章七、又答唯识九难选文第一条之评述。

〔3〕 心所分六位，共有五十一种心所有法。详见本章第十至第十四颂。此外尚有八种心法、十一种色法、二十四种心不相应法、六种无为法。此即所谓之“百法”。百法分成以上五类，是构成万物之范畴。

12. 烦恼谓贪瞋　痴慢疑恶见。
随烦恼谓忿　恨覆恼嫉悭。
13. 诳谄与害憍　无惭及无愧。
掉举与惛沈　不信并懈怠。
14. 放逸及失念　散乱不正知。
不定谓悔眠　寻自二各二。[1]
15. 依止根本识　五识随缘现。
或俱或不俱　如涛波依水。
16. 意识常现起　除生无想天。
及无心二定　睡眠与闷绝。

论曰：根本识者阿陀那识。染净论识生根本故。……缘谓作意根境等缘。谓五识身内依本识，外随作意五根境等众缘和合，方得现前。由此或俱或不俱起，外缘合者有顿渐故。**（卷五至七，《大正藏》三十一册，二六至三七页）**

六、唯识

17. 是诸识转变　分别所分别。
由此彼皆无　故一切唯识。

论曰：是诸识者，谓前所说三能变识及彼心所，皆能变似见相二分，立转变名。所变见分说名分别，能取相故。所变相分名所分别，见所取故。由此正理彼实我法离识所变皆定非有，离能所取无别物故。非有实物离二相故。

是故一切有为无为、若实若假皆不离识。唯言为遮离识实物，非不离识心所法等。或转变者，谓诸内识转似我法外境相现，此能转变即名分别。虚妄分别为自性故。谓三界[2]心及心所，此所执境名所分加。即所妄执实我法性。由此分别变似外境假我法相。彼所分别实我法性决定皆无。前引教理已广破故。

---

〔1〕 玄奘以为此有两种解释：一、后者或是染心所，或是净心所。二、心所与随烦恼心所具有恶性和非善非恶之性。

〔2〕 见本书 313 页注〔8〕。

是故一切皆唯有识，虚妄分别有极成故。唯既不遮不离识法，故真空[1]等亦是有性。由斯远离增减二边，唯识义成契会中道。

（卷七，《大正藏》三十一册，三八至三九页）

七、又答唯识九难

1. 由何教理唯识义成？

岂不已说？虽说未了，非破他义，已义便成。应更确陈成此教理。

如契经[2]说："三界唯心。"[3]又说："所缘唯识所现。"[4]又说："诸法皆不离心。"[5]又说："有情随心垢净。"[6]又说："成就四智菩萨[7]能随悟入唯识无境。"[8]

（四智：）(1) 相违识相智，谓于一处，鬼人天等，随业差别，所见各异。境若实有此云何成？(2) 无所缘识智，谓缘过未梦境像等非实有境。识现可得彼境既无余，亦应尔。(3) 自应无倒智，谓愚夫智若得实境，彼应自然成无颠倒，不由功用，应得解脱[9]。(4) 随三智转智：㊀随自在者智转智，谓已证得心自在者随欲转变地等皆成。境若实有，如何可变？㊁随观察者智转智，谓得胜定修法观者随观一境众相现前。境若是实，宁随心转？㊂随无分别智

---

[1] 窥基曰："唯言不遮不离识法，其真如及心所等亦不离识，故体皆有。"（卷四一二，六页上半）

[2] 契经本意指讲说正理之经典。

[3] 《十地经》(Daśabhūmi sūtra) 卷四，第六品，《大正藏》第十册，五三三页。又见窥基之《成唯识论述记》，卷四二，七页下半。

[4] 《解深密经》(Sandhinirmocana Sūtra)，卷二，第四至五品，《大正藏》十六册，六九三页。又见窥基之《成唯识论述记》，卷四二，八页上半。

[5] 《入楞伽经》(Lankāvatāra Sūtra) 卷五，《大正藏》十六册，五四三页。参见铃木之英译本，一七一至一七五页。又见窥基《成唯识论述记》，卷四二，八页下半。

[6] 《说无垢称经》(Vimalakīrtinirdeśa sūtra) 卷一，《大正藏》十四册，五五九页。见窥基之《成唯识论述记》，卷四二，八页下半。

[7] 起誓普度众生者为菩萨。

[8] 所引之经不详。见 de la Vallée Poussin, *la siddhe de Hiuantsang*, p. 421, n. 1。窥基亦不知所指是何经典（卷四二，九页上半）。

[9] 窥基曰："一切凡夫……解脱不成，故唯有识。"（卷四二，一〇页上半）。

转智，谓起证实无分别智，一切境相皆不现前。境若是实，何容不现？菩萨成就四智者，于唯识理决定悟入。又伽他说：

心意识所缘　皆非离自性。

故我说一切　唯有识无余。[1]

2. 若唯内识似外境起，宁见世间情，非情物处时身用定不定转？

如梦境等，应释此疑。

3. 何缘世尊说十二处？

依识所变非别实有。为入我空说六二法。如遮断见说续有情。为入法空复说唯识，令知外法亦非有故。

4. 此唯识性岂不亦空？

不尔。如何？非所执故。谓依识变妄执实法理不可得说为法空。非无离言正智所证唯识性，故说为法空？此识若无，便无俗谛。俗谛无故，真谛亦无。真俗相依而建立故。拨无二谛是恶取空。诸佛说为不可治者，应知诸法有空不空[2]。由此慈尊[3]说前二颂。

【编者评述】

值得注意的是，关于二谛论的问题，唯识宗所采取的立场，介于三论宗与华严宗之间。三论宗主张世谛从属于真谛，华严宗主张世谛即真谛。唯识宗虽属于有宗，在此点上则会合有宗与无宗的立场。因此诸法的性与相并重，而内境与外境具有同等重要的地位。

5. 若诸色处亦识为体，何缘乃似色相显现，一类坚住相续而转？

名言熏习势力起故。与染净法为依处故。谓此若无，应无颠

---

〔1〕 出自《厚严经》（Ghanavyūha sūtra），见窥基之《成唯识论述记》，卷四二，一一页下半。此为藏文本之书名，中文译本有两种，均题《大成密严经》，但我在书中查不到此偈所在。类似之语则在《大乘密严经》中处处可见，尤其是第八品。见《大正藏》十六册，七四〇页。

〔2〕 窥基曰：“应知诸法遍计所执，无故有空。依他圆成，有故有不空也。”（卷四三，七页上半）

〔3〕 即弥勒佛，将会降临世间救度众生之佛。

倒，便无杂染，亦无净法。是故诸识亦似色现。……

【编者评述】

唯识宗跟其他唯心论一样，必须解释何以观念具有规律性、一致性和持续性。为了解决此问题，贝克莱诉诸对上帝的信仰，而主张规律性等是上帝所给的。唯识宗则采取另一途径，主张规律性等是“法”的特征，而以因果来加以解释。在多重的因果关系中，某些种子被熏的情况有一定的规律，因此具有同样种子的人所受到的“熏习”，也都相同。对上引第二个问难的回答（梦境），其实并不是故意回避问题。因为梦中的观念和清醒时的观念，同样受到因果律的约束。由于建立在这种互为因果的原则上，佛教的唯心论非但避免了唯我论，亦不必接受对上帝的信仰〔1〕。

6. 色等外境分明现证，现量所得，宁拨为无？

现量证时不执为外。后意分别妄生外想。故现量境是自相分，识所变故亦说为有。意识所执外实色等，妄计有故说彼为无。又色等境非色似色，非外似外，如梦所缘，不可执为是实外色。

7. 若觉时色皆如梦境不离识者，如从梦觉知彼唯心，何故觉时于自色境不知唯识？

如梦未觉不能自知，要至觉时方能追觉。觉时境色应知亦尔。未真觉位不能自知。至真觉时亦能追觉。未得真觉恒处梦中。故佛说为生死长夜，由斯未了色境唯识。

8. 外色实无可非内识境。他心实有宁非自所录？

谁说他心非自识境？但不说彼是亲所缘。谓识生时无实作用，非如手等亲执外物，日等舒光亲照外境。但如镜等似外境现名了他心，非亲能了。亲所了者谓自所变。故契经〔2〕言：“无有少法能取余法。”〔3〕但识生时似彼相现，名取彼物。如缘他心色等亦尔。

9. 既有异境〔4〕，何名唯识？

---

〔1〕 世亲（Vasubandhu）《唯识二十论》（Vimśatikā）有更详尽的答辩。见 Hamilton 之英译本。

〔2〕 窥基曰：“余者心外实法也。非自实心能取他实心。但识生时，心似彼他心相现，名取他心也。”（卷四三，一五页上半）

〔3〕 《解深密经》卷三，第六品，《大正藏》十六册，六九八页。

〔4〕 窥基曰：“既有他心，异自心境，何名唯识？”（卷四三，一五页下半）。

奇哉固执，触处生疑。岂唯识教但说一识？不尔。如何？汝应谛听。

若唯一识，宁有十方凡圣尊卑因果等别？谁为谁说？何法何求？故唯识言有深意趣。识言说显一切有情各有八识，六位心所[1]，所变相见，分位差别及彼空理所显真如[2]。

识自相故，识相应故，二所变故，三分位故，四实性故，如是诸法皆不离识。总立识名。唯言但遮愚夫所执定离诸识实有色等……

若唯有识，都无外缘，由何生种种分别？颂曰：

18. 由一切种识　如是如是变。
    以展转力故　彼彼分别生。

论曰：一切种识谓本说中能生自果功能差别。　（卷七，《大正藏》三十一册，三八至四〇页）

【编者评述】

唯识宗的思想和《易经》的思想同样都充满变化、转化之概念。然而，二者之间有根本性的差异，不能不分辨清楚。唯识宗所讲的变化是在识上发生，而《易经》所谓的变化是发生在客观世界里的。二者均认为变化是由对立导致的；在唯识宗是净种子与染种子的熏习，在《易经》则是阴与阳之间的交迭。然而，熏习的作用是循环性的，而阴阳的交迭则是直线性的，即由阴阳而四象而化生万物。二者最大的差别在于，佛教的变化最终达到涅槃的寂静，而儒家的变化则是一不息的"生生"之过程。

八、三性、三无性、真如

19. 由诸业习气　二取[3]习气俱[4]。
    前异熟既尽　复生余异熟。

---

〔1〕"六位心所"见本章第九至一四颂。

〔2〕见本书353页注〔1〕。

〔3〕窥基谓"二取"有八解，此乃八解中之一解（卷四七，四页上半至五页下半）。

〔4〕窥基曰："此中二取通七识所熏，随其所应，生第八识相见分等。"（卷四七，五页下半）

20. 由彼彼遍计　遍计种种物[1]。
此遍计所执　自性无所有。
21. 依他起自性　分别缘所生。
圆成实于彼　常远离前性。
22. 故此与依他　非异非不异。
如无常等性　非不见此彼。

若有三性，如何世尊说一切法皆无自性？颂曰：

23. 即依此三性　立彼三无性。
故佛密意说　一切法无性。
24. 初即相无性　次无自然性。
后由远离前　所执我法性。
25. 此诸法胜义　亦即是真如。
常如其性故　即唯识实性。
26. 乃至未起识　求住[2]唯识性。
于二取随眠　犹未能伏灭。
27. 现前立少物　谓是唯识性。
以有所得故　非实住唯识。
28. 若时于所缘　智都无所得。
尔时住唯识　离二取相故。
29. 无得不思议　是出世间智。
舍二粗重故　便证得转依。
30. 此即无漏界　不思议善常。
安乐解脱身　大牟尼名法。[3]

（卷八至十，《大正藏》三十一册，四三至五七页）

【编者评述】

佛教终究是一神秘主义，是一个宗教，所有的冥思，最终是为了达到涅槃的境界。

---

〔1〕 窥基曰："如龟毛。"（卷五一，三页下半）
〔2〕 "求住" 意谓尝试止息于某境地。
〔3〕 释迦牟尼所成就之寂灭之法，即为由文字、假相、虚妄中解脱出来之法。

第二十四章　天台宗的圆融哲学

佛教中每个宗派都宣称自己的教义为佛陀的中道，然而各家的见解又各不相同。三论宗认为中道指的是不具有殊相的绝对的空；唯识宗则认为中道即真如[1]，而真如超越所有的殊相[2]。此二宗所持的中道观皆是超越性的，虽然其中唯识宗企图折中于实有论与虚无论之间。天台宗的中道则指现象与物自身（本体）之综合，在其中超越性与内存性圆融为一，因此有谓“一色一味即中道”。此种综合精神是中国思想——尤其是《易经》和新道家——的特征，它在佛教中获得进一步的发展亦是势所难免之事。

天台宗的中心思想可以用三句话来概括：“诸法真性”、“三谛圆融”和“一念三千”。三谛圆融者：由于一切诸法借因缘而起，因此没有自性，所以皆是空的，这是空谛。然而诸法为因缘所生，因此是暂时性和依他性的存有，这是假谛。空与假均是诸法之性，此是中谛。此三谛彼此相涉，空谛指出诸法究竟是空的，而依他存有使诸法亦有相对真实性，而中谛则含括二者。于是，三者即一，一即为三，此一多重的同一性即诸法的实相。

假谛之境——亦即现象世界——分为十法界：佛、菩萨[3]、缘觉[4]、声闻[5]、天、阿修罗、人、饿鬼、畜生和地狱。此十法界又互具十法界，故有百法界。每个法界又各有真如十相：相、性、体、力、作、因、缘、果、报、本末究竟。每一个法界又各有三世间：众生

---

[1] 见本书353页注[1]。

[2] “相”之梵文作 lakshana，指事物的特征。

[3] 菩萨（bodhisattva）为立誓求正觉、普度众生者。

[4] 缘觉（Pratyekabuddhas）为无佛之时依靠自力得正觉者。

[5] 声闻（śravākas）为亲闻佛说法而成佛者。

世间、国土世间、五蕴世间（色蕴、受蕴、想蕴、行蕴、识蕴）。故总有三千法界。三千法界即现象界的总体。

这并不表示宇宙是多元性的，宇宙中其实一即一切，一切即一，三千法界之间互相蕴涵，故谓“一念三千”。三千法界并不是由个别的心产生出来的，因为“产生”便隐含了时间顺序。三千法界亦不可说是包含在瞬间一念之中，因为“包含”便隐含了空间。一念三千意谓了所有的法界均彼此同一，而每一个意念即蕴涵所有的法界。换言之，现象界皆为清净心之显现，而且每一个显现均是心之全体之显现。

天台宗的心应和唯识宗的心作清楚地区别。从天台宗来看，宇宙并不等于意识，而是心的显现。此心也并非如唯识宗的心那样不断地在变动，天台宗的心是不变的。而且由于心蕴涵一切，天台宗不能像唯识宗那样说某些人永不能成佛，事实上，众生皆可成佛是天台宗很著名的教义。由于每一事物蕴涵一切其他的事物，众生自然都具有佛性，皆可以成佛。在逻辑上，天台宗不得不采取这样的立场，虽然儒家的人人皆可成圣的思想〔1〕可说是这个天台思想的前驱。关于成佛的方法，天台宗采取止（专注）观（洞见）并重的方法。

天台宗可以溯源到鸠摩罗什〔2〕，然而实际开创宗派者是智觊（公元538—597）〔3〕。智觊在浙江的天台山传法，所以他建立的教派叫做天台〔4〕，这说明此派根本上是中国化的宗派。虽然智觊所据以立教的《法华经》〔5〕是印度的经典，而且“真如十相”来自《法华经》，法、空、中道三者相等的观念来自三论宗的《中论》〔6〕。然而是慧文（公元550—577），发现了《般若经》中“道种智”、“一切智”和“一切种智”这三种智慧可以同时存在，而发展出“一心三观”的禅法；“一念三千”的观念则是智觊提出来的。

---

〔1〕《孟子·告子下》二。

〔2〕见本书第二十一章绪言。

〔3〕智觊在当时的地位很高，极受人尊崇。不同皇朝的皇帝都请他说法，公元583年时在金陵宫廷讲经。他有弟子三十二人，将他的思想传播到各地。《续高僧传》卷二一有传，见《大正藏》五十册，二六四至二六八页。

〔4〕日文读作Tendai。

〔5〕即*Saddharmapundarīka sūtra*，英译本见参考书目。

〔6〕*Mādhyamika śstra*，卷六。见《大正藏》三十册，三三页。

天台宗的主要经典包含了许多哲学观念，但是并无长篇专论，智顗的著作大部分和修行有关。

以下录自《大乘止观法门》[1]。此书相传为慧思（公元514—577）[2]所作可说是天台宗最富哲理的经典。然而由于《大乘止观法门》引及一部较早的佛经[3]，许多学者因此怀疑它的真实性。不过提出天台宗兼重心（心即宇宙全体）与止观的思想的，就是此书。

《大乘止观法门》

一、心之众名

所言止者，谓知一切诸法从本已来性自非有，不生不灭；但以虚妄因缘故，非有而有。然彼有法，有即非有。唯是一心，体无分别。作是观者，能令妄念不流，故名为止[4]。

所言观者[5]，虽知本不生、今不灭，而以心性缘起，不无虚妄世用，犹如幻梦，非有而有。故名为观。……谓依止一心，以修止观也。

此心即是自性清净心，又名真如，亦名佛性，复名法身，又称如来藏，亦号法界，复名法性。……

问曰："云何名为自性清净心耶？"

答曰："此心无始以来虽为无明染法所覆[6]，而性净无改，

---

〔1〕"门"具有入门和品类之意义，因此引申为不同的途径、方法和种类，因此，"法门"一词意谓者法不止一种而已。此外"法"亦有典范的意思，即值得人效法者，指佛陀和圣人所采取之门径。

〔2〕《续高僧传》卷一七，见《大正藏》五十册，五六二至五六四页。慧思为天台宗之二祖，尤好《法华经》。

〔3〕见本章注〔19〕。

〔4〕"止"是停止的意思，即停止心的活动。梵文作śamatha，意思是心中的平静，妄念的止息。

〔5〕"观"梵文作 vipaśyanā 意思是透过内省和观照以获得真如的智慧。

〔6〕尤其是指对诸法之理与事之无知。

故名为净。何以故？无明染法，本来与法相离故。云何为难？谓以无明体是无法，有即非有。以非有故，无可与心相应。故言离也。既无无明染法与之相应，故名性净。中实本觉，故名为心。故言自性清净心也。”

问曰：“云何名为真如[1]？”

答曰：“一切诸法依此心有，以心为体，望于诸法，法悉虚妄，有即非有。对此虚伪法，故目之为真。又复诸法虽实非有，但以虚亡因缘而有生灭之相。然彼虚法生时，此心不生；诸法灭时，此心不灭。不生故不增，不灭故不减。以不生不减。不增不减，故名之为真。三世（过去、现在、未来）诸佛及以众生，同以此一净心为体。凡圣诸法，自有差别异相，而此真心无异无相，故名之为如。又真如者，以一切法真实如是，唯是一心，故名此一心以为真如。若心外有法者，即非真实，亦不如是，即为伪异相也。是故《起信论》言：‘一切诸法从本已来离言说相，离名字相，离心缘相。毕竟平等无有变异，不可破坏。唯是一心，故名真如。[2]’以此义故，自性清净心复名真如也。”

【编者评述】

此段对天台宗三谛的思想作了精简的说明。诸法有分别（此是假谛），真心无分别（此是真谛），真如则意谓诸法真实如是（此是中谛）；而一切只是一心。

问曰：“云何复名此心以为佛性？”

答曰：“佛名为觉，性名为心。以此净心之体非是不觉，故说为觉心也。”

问曰：“云何知此真心非是不觉？”

答曰：“不觉即是无明住地。若此净心是无明者，众生成佛，

---

〔1〕如本章所言，真如（梵文作 tathatā）的意思是“真实如是”，和虚妄正相反。如是意谓永恒、不变不灭、无相无性，不由因缘所生。真如即绝对、终极的存在，真实法，如来藏，法界，法性和圆成性。

〔2〕马鸣（Aśvaghosa，C. 100 A. D.）《大乘起信论》（*Mahāyāna śraddhotpāda sāstra*），见《大正藏》三十二册，五七六页。参见铃木大拙英译本五十七页。铃木采用的版本和此处所引的不同。

无明灭时，应无真心。何以故？以心是无明故。既是无明自灭，净心自在，故知净心非是不觉。又复不觉灭故，方证净心。将知心非不觉也。”（卷一，《大正藏》四十六册，六四二页）

问曰：“云何名此心以为法身[1]？”

答曰：“法以功能为义，身以依止为义。以此心体有随染之用故，为一切染法之所熏习。即以此心随染故，能摄持熏习之气，复能依熏显现染法。即此心性能持能现二种功能，及所持所现二种染法，皆依此一心而立，与心不一不异。故名此心以为法身。”……

问曰：“云何复名此心为如来藏？[2]”

答曰：“……并能包含染净二性，及染净二事，无所妨碍。故言能藏名藏。藏体平等，名之为如；平等缘起，目之为来。……此真心而为无明㲉藏所覆藏，故名为所藏也。藏体无异无相，名之为如；体备染净二用，目之为来。故言所藏名藏也。……染净平等，名之为如；能生染净，目之为来。故言能生名如来藏也。”

【编者评述】

天台宗的融会精神，于此处导致了性（体）与事（用）同时具有染净的主张，冯友兰以为这点表示了天台宗主张人性二元论[3]。这个论断只有在现象界才能成立，因为在染净之中，自性清净心永远是存在的。在成佛的问题上，性内染净具有的主张，是众生具有佛性，佛亦具有众生性的理论基础，而通过止观的工夫，众生都可实现佛性而成佛。

问曰：“云何复名净心以为法界？[4]”

答曰：“法者法尔故，界者性别故。以此心体法尔具足一切诸法，故言法界。”

问曰：“云何名此净心以为法性？”

答曰：“法者一切法，性者体别义。以此净心有差别之性故，

---

〔1〕参见本书380页注〔4〕。

〔2〕参见本书314页注〔2〕。

〔3〕*History of Chinese Philosophy*, Vol. 2, p. 363.

〔4〕梵文作 Dharmadhātu，意指宇宙。

能与诸法作体也。又性者体实不改义，以一切法皆以此心为体。诸法之相，自有生灭，故名虚妄；此心真实，不改不灭。故名法性也。”……

所言体状者，就中复有三种差别。……

(1) 此心从本已来离一切相，平等寂灭。非有相，非无相；非非有相，非非无相；非亦有相非亦无相。……

(2) 上来虽明净心离一切分别心及境界之相，然此诸相复不异净心。何以故？此心体虽复平等，而即本具染净二用，复以无始无明妄想熏习力故，心体染用依熏显现。此等虚相无体，唯是净心。故言不异，又复不一。何以故？以净心之体，虽具染净二用，无二性差别之相，一味平等，但依熏力所现虚相，差别不同。然此处相有生有灭，净心之体常无生灭，常恒不变。故言不一。（卷一，《大正藏》四十六册，六四四至六四五页）

(3) 藏体平等，实无差别，即是空如来藏。然此藏体复有不可思议用。故具足一切法性，有其差别，即是不空如来藏。此盖无差别之差别也。此义云何？谓非如泥团具众微尘也。何以故？泥团是假，微尘是实，故一一微尘各有别质，但以和合成一泥团，此泥团即具多尘之别。如来之藏即不如是。何以故？以如来藏是真实法，圆融无二故。是故如来之藏全体是一众生一毛孔性，全体是一众生一切毛孔性，如毛孔性，其余一切所有世间一一法性，亦复如是……（卷二，《大正藏》四十六册，六四八页）

二、一念即三世：体与用

问曰：“我今一念即与三世等耶？所见一尘即共十方齐乎？”

答曰：“非但一念与三世等，亦可一念即是三世时劫。非但一尘共十方齐，亦可一尘即是十方世界。何以故？以一切法唯一心故。是以别无自别，别是一心。心具众用，一心是别。常同常异，法界法尔。……”

【编者评述】

一即一切、一切即一的思想，在华严宗得到更大的发展。这是受到天台宗的影响，而接着又影响了宋明理学。

问曰："体用无二，只可二谛相摄。何得世谛还摄世事?"

答曰："今云体用无二者，非如揽众尘之别用，成泥团之一体。但以世谛之中，一一事相即是真谛全体，故云体用无二。以是义故，若真谛摄世谛中一切事相得尽，即世谛中一一事相亦摄世谛中一切事相皆尽。……"（卷二，《大正藏》四十六册，六五〇页）

【编者评述】

由于天台宗主张三谛圆融，其理论远胜于其他宗派的二谛论。上引文目的不在于肯定二谛论，而在强调一摄于全体而又全体摄于一的思想。

三、止观之作用

止观作用者，谓止行成故，体证净心、理融无二之性，與诸众生圆同一相之身。三宝[1]于是混个尔三，二谛自斯莽然不二。怕兮凝湛，渊渟恬然，澄明内寂。用无用相，动无动相。盖以一切法本来平等故，心性法尔故。此则甚深法性之体也。谓观行成故，净心体显。法界无碍之用自然出生。一切染净之能兴。……又止行成故，其心平等，不住生死；观行成故，德用缘起，不入涅槃。又止行成故，住大涅槃；观行成故，处于生死。又止行成故，不成世染；观行成故，不为寂滞。又止行成故，即用而常寂；观行成故，即寂而常用。又止行成故，知生死即是涅槃；观行成故，知涅槃即是生死。又止行成故，知生死及涅槃二俱不可得；观行成故，知流转即生死，不转是涅槃。（卷四，《大正藏》四十六册，六六一页）

[1] 佛之三宝见本书380页注[4]。

【编者评述】

止观在印度仅是禅修的两个阶段，天台宗却将之视为修禅的整个过程，而且认为止观二者同时作用，如鸟之双翼。天台宗相等地重视心的意志层面和思辨层面，此为其融会精神的呈现，同时亦多少反映了当时的思潮。6世纪时，中国南方佛教注重义学，北方佛教注重冥思。义学与禅法此二法门在天台思想的体系中具有整合性的关联，二者不但并行，而且互相辅助，定慧相资相成。

第二十五章　华严宗之法藏：一即一切的哲学

华严宗是中国佛教思想的顶峰，亦是最具有会通性的宗派。一千年来，华严和天台宗的哲学成为中国佛教形上学的基础。除了禅宗以外，华严宗最中国化，而且对理学的影响最大。

华严宗依据《华严经》[1]建立其教义，故称作华严宗[2]。印度没有依此经而成立的学派，在中国才形成一个势力浩大的宗派。虽然早在公元420年就有此经的中文译本，然而在一百年内其影响很小。后来对《华严经》有兴趣的僧侣逐渐多起来。杜顺（公元557—640）讲《华严经》并阐发其义理，成为华严宗的始祖。然而实际开创宗派者是法藏（公元643—712）。他以《华严经》中简单的观念，建立了一个复杂而完整的思想体系。

法藏二十八岁出家。据记载，他曾协助玄奘（公元596—664）译经[3]，后来因与玄奘意见不合而离去。此事恐怕不是事实，因为玄奘卒时，法藏还未满二十岁，而且尚未出家。然而这项传说显示出一个很值得注意的事，就是华严宗和唯识宗在许多论点上互相对立。法藏的著述多达六十种，其中阐述华严哲学者是他最重要的作品。法藏得到武则天（公元684—705年在位）极优厚的待遇和支持。圣历二年（公元

---

〔1〕《华严经》梵文是 *Avatamsaka sūtra* 有三种译本。佛陀跋陀罗（Buddhabhadra 公元359—429）于公元420年完成的六十卷本，见《大正藏》九册，三九五至七八八页。此为最通行之译本。此外有实叉难陀（śikshārsanda，公元652—710）于公元699年译的八十卷本，见《大正藏》十册，一至四四四页。另有般若（Prajña，生卒年不详）于公元798年译成的四十卷本，见《大正藏》十册，六六一至八五一页。四十卷本为其他二种的节本，三种版本中仅此本目前有梵文原本，叫 *Gaṇ ḍavyūha*。以下引用的是六十卷本。

〔2〕华严日文读作 Kegon。

〔3〕见本书第二十三章之绪言。

699年），他奉御命在寺院里讲新译的《华严经》，据说他讲经极其动人，甚至“地为之动”。约在长安四年（公元704年），他在宫廷里说经，由于武则天不懂他所说的深奥道理，法藏便利用宫廷内的金狮子来作比喻。这就是著名的《金师子章》来源[1]。

华严宗的中心思想是法界缘起的概念。法界（Dharmadhātu）指整个宇宙，华严宗以为法界有四层：事法界、理法界、事无碍法界和事事无碍法界。“理”是静止的、无形相、不占有空间，“理”是“空”、是本体。相对地，“事”是动的，有具体的形相，永远不断地在转变，形成现象界。理与事彼此感应，互相收摄，形成一个圆融的世界。

法界圆融在理论上假设了事物互相蕴涵、互相等同之联系。此观念建立在十玄门的理论基础上，十玄门主张所有的事物互相依存、互相关连、互相蕴涵、互相包容、互相应照。十玄门又进一步建立在六相圆融的概念上，六相圆融是说每一个单独的法（事物）具有六相：总相、别相、同相、异相、成相、坏相。因此每一个法既是一，又是一切，而宇宙整体实际上是一个圆融的世界。依此说，一法起，万法皆起，一法灭，一切法皆灭。简言之，整个宇宙是一时俱起的。此即“法界缘起”的要义。

以上所述的华严思想似乎和天台思想无差别，只是天台思想的衍生。实际上华严宗有其独特之思想。天台宗是由真如十相之间彼此相具而后到圆融，华严宗的法界圆融不只说事物互相蕴涵，更重要的是事物的互相应照。诸法不只互依互动，而且互相照显。譬如总相蕴涵别相，别相蕴涵总相。基于这种错综复杂的相互联系，华严宗认为一即一切，一切即一，整个宇宙是一个大和谐的世界。由于法无本体，故是空的。因为法是空的，所以诸法之间才有这种相互联系的关系。整个宇宙是由互相依存的关系所构成，因此法的存在即等于诸法之间互相依存的关系。我们若说华严思想是一有机哲学（organic philosophy），或许是太牵强了，但是华严哲学的确有此倾向。华严宗对理学有极深刻的影响，主要是由于这种有机哲学的色彩。朱熹借用了华严宗常用的海水或波浪的

---

[1] 法藏的生平见《宋高僧传》卷五，在《大正藏》五十册，七三二页。他的祖先来自康居（在今之新疆和中亚细亚一带），他出家以前即曾深究华严宗的哲学。

比喻，稍加修改而应用在他的思想上[1]。理学思想中心的理气观念，是由华严的理事观念间接转手来的，即使不是直接借来的。理学讲一即一切、一切即一的思想，毫无疑问地反映了华严的思想。

然而，关于理事（或理气）之间的关系，华严宗和理学所采取的立场完全是对立的。华严宗主张所有现象界的事物都是心的显现，程朱的理学则不然。陆王心学主张心即理，和华严的唯心论较接近。但是从历史的发展来看，陆王学派所吸收的佛学思想是禅宗的思想，不是华严宗的思想。此外，理学和心学一致肯定宇宙生生的原理，都主张宇宙恒常地在更生。这种创造性的因子是华严的“法界缘起”所缺乏的。

冯友兰比较华严宗和唯识宗，认为由于法藏主张现象界是永恒而不变之心的显现，因此法藏的思想是客观唯心论，依此推论，玄奘的思想是主观唯心论[2]。这种分法大致上是对的。但是我们必须注意此二宗派都把外界事物（即玄奘所说的外境和法藏所说的事法界）说成是心的显现。而且，此二宗派皆认为心的显现有普遍的和客观的真实性，其中又以华严思想所承认的真实性比较高。有趣的是，华严思想假定了一个先在的和谐宇宙，而唯识宗并没有作这种假设。

法藏的著作很有系统，可是失之太精简了。以下选录其中最重要的两部作品，《金师子章》全篇和《华严经义海百门》中的二章，这是法藏最精湛的著作。他在《华严经义海百门》中从一百个论点来解释华严思想。

《金师子章》

（一）明缘起

金无自性，随工巧匠之缘，遂有师子相[3]起。起但是缘，故名缘起。

（二）辨色空

师子相虚，唯是真金。师子不有，金体不无，故名色空。又复

---

〔1〕 见本书第三十四章，选文第116条。

〔2〕 *History of Chinese Philosophy* Vol. 2，p. 359。

〔3〕 “相”梵文为Lakshana，意指外貌、形状、形相等。相与性对立。

空无自相，约色以明。不碍幻存，名为色空[1]。

（三）约三性

师子情有，名为遍计[2]。师子似有，名曰依他[3]。金性不变，故号圆成[4]。

【编者评述】

以上三性在名称上和唯识宗所谓的三性相同[5]，但有一点极为不同。唯识宗的圆成实性不断地随着意识而转变；华严宗的圆成实性则是不变的。

（四）显无相

以金收师子尽，金外更无师子相可得。故曰无相。

（五）说无生

正见师子生时，但是金生，金外更无一物。师子虽有生灭，金体本无增减。故曰无生。

（六）论五教

1. 师子虽是缘生之法，念念生灭，实无师子相可得。名声闻教。[6]

2. 此师子缘生之法，各无自性，彻底唯空。名大乘始教。（指三论宗，唯识宗）

3. 此师子虽然彻底，唯空不碍，幻法宛然。缘生假有，二相双存。故名大乘终教。（指天台宗）

4. 即此二相，互夺两亡。情伪不存，俱无有力，空有双泯，名言路绝，栖心无寄。故名大乘顿教。（指禅宗）

5. 即此师子情尽体露之法，混成一块。繁兴大用，起必全真。万象纷然，参而不杂。一切即一，皆同无性。一即一切，因果历

---

[1] “色”梵文为 Rūpa，意指形相、外貌、现象、颜色等。

[2] 梵文为 Parikalpita。

[3] 梵文为 Paratantra。

[4] 梵文为 Parinishpanna。

[5] 见本书第二十三章，八、三性、三无性、真如。

[6] 为佛教三乘中之一。三乘包括（1）声闻乘（śrūvaka），指直接听佛说法而成悟的人，属于小乘。（2）缘觉乘（Pratyekabuddha），指依靠个人的修行而成就觉悟的人。（3）菩萨乘（Bodhisattvas），指发愿普度众生的人。

然。力用相收，卷舒自在。故名一乘圆教。(指华严宗)

【编者评述】

华严宗分别宗派的高下，和天台宗所谓之佛法有五时的主张相似。天台宗的五时以小乘是初步的教义，大乘是高深的教义，而天台宗的《法华经》则代表最终的教义。华严宗的判教，自然以本宗的教义为最高的发展，其门户之见至为明显。然而佛教中的门户之争一向不强烈，亦不带有敌意。华严宗判教最大的特色是它的会通精神，即将蕴涵了所有观点的教义视为最高的真理。

(七) 勒十玄 (门)〔1〕

1. 金与师子同时成立，圆满具足。故名同时具足相应门。

2. 若以眼收师子尽，则一切纯是眼。若耳收师子尽，则一切纯是耳。诸根同时相收，悉皆具足。一一皆纯，一一皆杂，是圆满藏。故名诸藏纯杂具德门。

3. 金与师子相容成立，一多无碍。于中理事各各不同，或一或多，名住自位。故名一多相容不同门。

4. 即师子诸根，一一毛头，皆各以金收师子尽。一一皆彻，师子眼，眼即耳，耳即鼻，鼻即舌，舌即身。自在成立，无障无碍。名诸法相即自在门。

5. 若看师子，唯师子无金。若看金，唯金无师子。若两处看，俱隐俱显。名秘密隐显俱成门。

6. 金与师子，或隐或显，或一或多。定纯定杂，有力无力。即此即彼，主伴交辉。不碍安立，微细成办。名微细相容安立门。

7. 师子眼耳支节，一一毛处，各有金师子。一一毛处师子，同时顿入一毛中。一一毛中皆有无边师子，又复一一毛带此无边师

〔1〕“门”的意义，见本书352页注〔1〕。十玄门的观念创始于杜顺，由杜顺的弟子智严（公元602—668）所建立。此称之为旧十玄门。法藏变更其顺序，增入自己的解释，是所谓的新十玄门。然而法藏的著作中有两种十玄门的说法，此二说内容相同，仅在次序上稍有差异。此处法藏使用金和狮子的比喻来说明十玄门的意义。十玄门的顺序和前二说中之一完全相同，然而第二门及第十门的名称却又不同。但是以上三说的基本意义并无不同。

子，还入一毛中。如是重重无尽，犹天帝网珠[1]。名因陀罗网境界门。

8. 说此师子以表无明[2]，语其金体具彰真性。理事合论，况阿赖识[3]令生正解。名托事显法生解门。

9. 师子是有为之法，念念生灭。刹那之间，分为三际，谓过去、现在、未来。总有三三之位，以立九世，即束为一段法门。虽则九世各各有隔相，由成立融通无碍，同为一念。名十世隔法异成门。

10. 金与师子，或隐或显，或一或多，各无自性，由心回转。说事说理，有成有立。名唯心回转善成门。

（八）括六相

师子是总相；五根差别是别相。共从一缘起，是同相；眼耳等不相滥，是异相。诸根合会有师子，是成相；诸根各住自位，是坏相。

（九）成菩提

菩提，此云道也，觉也[4]。谓见师子之时，即见一切有为之法，更不待坏，本来寂灭[5]。离诸取舍，即于此路，流入萨婆若海。故名为道。即了无始已来所有颠倒元无有实。名之为觉。究竟具一切种智[6]，名成菩提。

（十）入涅槃

见师子与金二相俱尽，烦恼不生。好丑现前，心安如海。妄想都尽，无诸逼迫。出缠离障，永舍苦源。名入涅槃。　　（《大正藏》）四十五册，六六三至六六七页）

---

〔1〕因陀罗（Indra）为印度教中之天帝，以闪电和邪魔斗争。佛教视他为护教的天神，但是他的地位在佛之下。因陀罗网是佛教中常被引用的比喻。网的每一个结皆系有一个明珠。每一个宝珠不但反映网中每一个明珠，亦反映明珠的总体，如此重重无尽。

〔2〕“无明”梵文作 Avidya，指对诸法、理事所生的妄念。

〔3〕即阿赖耶识（ālaya），见本书第二十三章，三、第一能变。

〔4〕道与觉为菩提（bodhi）之二义。菩提指无上智慧。

〔5〕此指真如（Tathātā）之境界。此境界中没有诸相之差别。

〔6〕具有一切种智者即具有诸佛一切的智慧。一切种智为三智之极至。三智指：声闻智，能知一切法之总相为空相；菩萨智，能知一切法之差别相；佛智，能知一切法之总相与差别相。故佛智包括前二种智。

《华严经义海百门》

一、缘生会寂门

夫缘起万有，有必显于多门。无性一宗，宗盖彰于众德。分其力用，则卷舒之趣易明；览其玄纲，则理事之门方晓。今就体用而言，略分十义。

（一）明缘起

如见尘时，此尘是自心现。由自心现，即与自心为缘。由缘现前，心法方起。故名尘为缘起法也。经云："诸法从缘起，无缘即不起。"〔1〕沉沦因缘，皆非外有，终无心外法，能与心为缘。纵分别于尘，亦非攀缘。然此一尘圆小之相，依法上起，假立似有，竟无实体。取不可得〔2〕，舍不可得。以不可取舍，则知尘体空无所有。今悟缘非缘，起无不妙。但缘起体寂，起恒不起。远体随缘，不起恒起。如是见者，名实知见也。

【编者评述】

万有缘起的理论相当于天台宗之诸法真性的主张。缘起与真性皆是心之显现，亦皆是真如〔3〕。然而天台宗主张万有各自俱足完满，同时又互相涵摄；华严宗则认为万有由缘起而来。在这一方面，华严宗比较接近唯识宗的动态哲学（dynamic philosophy）。

（二）八法界

即一小尘，缘起是法。法随智显，用有差别。是界此法，以无性故，则无分齐。融无二相，同于真际，与虚空界等遍通一切，随

---

〔1〕 出处未详。《华严经》有类似之语，见第十品，第一偈，《大正藏》九册，四四二页。

〔2〕 "取"此处不可解作"拿取"、"获得"，应解作"附着"或"依附"。

〔3〕 关于"真如"的观念，见本书353页注〔1〕。

处显现无不明了。然此一尘，与一切法各不相知，亦不相见。何以故？由各各全是圆满法界，普摄一切，更无别法界。故是不复更相知相见。纵说知见，莫非法界知见，终无别法界可知见也。经云："即法界无法界。法界不知法界。"[1]若性相不存，则为理法界。不碍事相宛然，是事法界。合理事无碍，二而无一，无二即二，是为法界也。

【编者评述】

理事的观念基本上和性相、体用、二谛（真谛和俗谛）的概念相似。这些都是大乘各宗的通说，尤其是天台宗。理事二词经常在天台宗的经典中出现，然而其在华严宗的思想中所占的重要地位远超过其他宗派。

理事二观念可溯源至新道家和早期佛教七宗，有与无的观念是二者所最关切的问题。理的观念已经在新道家[2]中占有重要的地位，在佛教中进一步发展之后，成为新儒学中之基本概念。

（三）达无生

谓尘是心缘，心是尘因。因缘和合，幻相方生。由从缘生，必无自性。何以故？今尘不自缘，必待于心。心不自心，，亦待于缘。由相待故，则无定属缘生。以无定属缘生。则名无生。非去缘生说无生也。论云："因不自生，缘生故。生缘不自生，因生故。"[3]生今由缘生，方得名生。了生无性，乃是无生。然生与无生，互成互夺。夺则无生，成则缘生。由即成即夺，是故生时无生。如是了者，名达无生也。

（四）观无相

如一小尘圆小之相，是自心变起，假立无实。今取不得，则知尘相虚无，从心所生，了无自性。名为无相。经云："诸法本性空，无有毫未相。"[4]然相虽取不得，诠无之义非绝。以相无体性法即立。以法为无相之佐，由不失法相故。相即非相，非相即相。相与

---

〔1〕出典未详。

〔2〕见本书第十九章之绪言。

〔3〕出典未详。

〔4〕《华严经》第十品，第三偈，《大正藏》九册，五五八页。

无相，实差别也。此无相义。如绳上蛇，全言无蛇。当知绳是无蛇之依。今法是无相之法，全以法为无相之相也。

（五）了成坏

如尘从缘起立，是成即体。不作于尘，是坏今由了缘非缘，乃名缘成。了坏非坏，乃名缘坏。以坏不妨始成于法。是故坏时正是成时。以成无所有，是故成时正是坏时。皆同时成立，无先无后。若无坏即成，是自性有；若无成即坏，是断灭空[1]。成坏一际，相由显现也。

（六）示隐显

若观尘相不可得时，即相尽而空现。由见相时不即于理，是故事显而理隐。又此尘与诸法，互相资相摄，存之不同。若尘能摄彼，即彼隐而此显；若彼能摄尘，即尘隐而彼显。隐显一际。今但显时，已成隐也。何以故？由显时全隐而成显，隐时全显而成隐。相由成立，是故隐时正显，显时正隐也。

（七）发菩提

谓此尘即寂灭涅槃，无性，乃是佛菩提智所现故。今由了达一切众生及尘毛等无性之理，以成佛菩提智故。所以于佛菩提身中，见一切众生成正觉转法轮也。又众生及尘毛等，全以佛菩提之理成众生故，所以于众生菩提身中，见佛发菩提心修菩萨行[2]。当知佛菩提更无异见。今佛教化尘内众生，众生复受尘内佛教化。是故佛即众生之佛，众生即佛之众生。纵有开合，终无差别。如是见者，名发菩提心，起同体大悲，教化众生也。

（八）开涅槃

谓不了尘显，迷显为生。复见尘隐，迷隐为灭。即依流动生灭之相，缘于尘上，迷心变起，谓是真实。今求生灭之相，竟无起处，亦无可得。动念自亡，妄想皆灭。随其灭处，名大涅槃。故经云："流动是生死，不动名涅槃。"[3]

（九）推去来

---

〔1〕 佛教认为，事物会毁灭的观念是一种妄念。同样地，认为事物会永远存在，也是一种妄念。

〔2〕 立愿普度众生者为菩萨。

〔3〕 《华严经》第十品，第二偈，《大正藏》九册，四四三页。

谓尘随风东去时，求去相不可得；随风而来时，求来相亦不可得。皆唯尘法，竟无来去之相，以无实故。来时无所从来，去时亦无所去。经云："法无去来，常不住故。"[1]良以了尘去来无体，所以去来即无去来，无去来而恒来去，一际成立，无有彼此之差别。是故经云："菩萨不来相而来，不去相而去。"[2]所以不移尘处而诣十方，恒不离十方而入尘处。恒不来去，而来去之量等于法界也。

（十）鉴动静

谓尘随风飘飘是动，寂然不起是静。今静时由动不灭，即全以动成静也；今动时由静不灭，即全以静成动也。由全体相成，是故动时正静，静时正动。亦如风本不动，能动诸物。若先有动，则失自体，不复更动。思之。

然上诸义缘生既立，理不合孤。穷万有以为同括，无尽而成总。苦寻其奥，虽狭而常宽；欲究其渊，纵居深而逾浅。缘起之义其大矣哉。（《大正藏》四十五册，六二七至六二八页）

二、镕融任运门第四

夫性海无涯，众德以之繁广。缘生不测，多门由是圆通。莫不回转万差卷舒之形，随智镕融一际开合之势。从心照不生机，纵差别而恒须用。非乖体，虽一味而常通。今就体势而言，略分十义。

（一）会理事

如尘相圆小是事，尘性空无是理。以事无体，事随理而融通。由尘无体，即遍通于一切。由一切事事不异理，全现尘中。故经云："广世界即是狭世界，狭世界即是广世界。"[3]

（二）达色空

如见尘从缘成立是色。色无体，故是空。空若无色而言空，即

---

[1]《华严经》第二十品，《大正藏》十册，一〇一页。

[2]《维摩诘经》第五品，《大正藏》十四册，五四四页（字句稍有不同）。此出典承蒙东京大学之中林元教授以及香港之牟宗三教授告知。

[3]《华严经》第十三品，《大正藏》九册，四五〇页。

是无世谛之妄色。因妄色而有真谛之真空。色若无空而言色，即是无真谛之真空。因真空而有世谛之妄色。今但了妄无体即是真空，非无色名空也。经云："色性自空，非色灭空。"[1]

(三) 通大小

如尘圆相是小，须弥高广为大。然此尘与彼山大小相容，随心回转，而不生灭。且如见高广之时，是自心现作大，非别有大。今见尘圆小之时，亦是自心现作小，非别有小。今由见尘，全以见山高广之心而现尘也。是故即小容大也。经云："金刚铁围[2]数无量，悉能安置一毛端。欲明至大有小相，菩萨因此初发心。"[3]

(四) 收远近

谓此尘是近，彼十方世界是远。今尘无体，该通一切十方，即此十方，全是尘之十方。是故远恒近也。然十方虽远，只是尘性之十方；纵超不可说世界，亦是不出尘性。何以故？尘量无体，等虚空界，不可出过故。是故一切十方，唯尘性显也。又虽离此至十方，时亦见此尘。何以故？由尘无体，事随理而融现。是故尘性遍一切时，尘事亦同显现。此乃一尘中显现一切，而远近彼此宛然。十方入一尘中，远而恒近；尘遍十方，近而恒远。尘与十方，近之与远，一际显然，更无别异。思之。

(五) 明纯杂

谓尘无生，即一切法皆无生，是纯。即尘无生义中，具含理事，亦空亦色亦菩提亦涅槃等，是杂。理不碍事，纯恒杂也。事恒全理，杂恒纯也。由理事自在，纯杂无碍也。

(六) 融念劫

如见尘时，是一念心所现。此一念之心现时，全是百千大劫。何以故？以百千大劫由本一念方成大劫。既相成立，俱无体性。由一念无体，即通大劫。大劫无体，即该一念。由念劫无体，长短之相自融，乃至远近世界，佛及众生，三世一切事物，莫不皆于一念中现。何以故？一切事法，依心而现。念既无碍，法亦随融。是故

[1] 《维摩诘经》第九品，《大正藏》十四册，五五一页。

[2] 金刚铁围山相传为环绕大地之山。

[3] 《华严经》第十一品，《大正藏》九册，四四七页。

一念即见三世一切事物显然。经云："或一念即百千劫。百千劫即一念。"[1]

【编者评述】

此正是天台宗一念三千的思想。事实上，天台和华严宗在思想上极相近，而成为中国佛教教理的共同基础。因此有如此的说法："华严、天台重义理，禅宗、净土重修行。"

（七）了一多

如尘自相是一。由自一不动，方能遍应成多。若动自一，即失遍应，多亦不成。一二三皆亦如是。又一多相由成立。如一全是多，方名为一；又多全是一，方名为多。多外无别一，明知是多中一；一处无别多，明知是一中多。良以非多，然能为一多；非一，然能为多一。以不失无性，方有一多之智。经云："譬如算数法从一增至十，乃至无有量，皆从本数起。智慧无差别。"[2]

（八）会通局

谓尘之小相是局，即相无体是通。今无边刹海常现尘中，乃通恒局；一尘全遍刹海，乃局恒通。又不坏小而容大，即不思议。一尘广容佛刹，不泯大而居小，即不思议。佛刹海常现尘中，是为通局无碍也。

（九）明卷舒

谓尘无性，举体全遍十方，是舒。十方无体，随缘全现尘中，是卷。经云："以一佛土满十方，十方入一亦无余。"[3]今卷则一切事于一尘中现，若舒则一尘遍一切处。即舒常卷，一尘摄一切故；即卷常舒，一切摄一尘故。是为卷舒自在也。

（十）总圆融

谓尘相既尽，惑识又亡。以事无体故，事随理而圆融；体有事故，理随事而通会。是则终日有而常空，空不绝有；终日空而常有，有不碍空。然不碍有之空能融万象，不绝空之有能成一切。是

---

[1]《华严经》第十三品，《大正藏》九册，四五一页。

[2] 引述《华严经》第十六品，《大正藏》九册，四六五页。

[3]《华严经》第二品，第三偈，《大正藏》九册，四一四页。

故万象宛然，彼此无碍也。

然上诸义镕融之势，因无性以得通；任运之形，因缘起而得会。一多全摄，窥一尘所以顿彰；彼此相收，瞻纤毫以之齐现。良以心通则法门自在，义显则大智由成。群之者讵究其源，谈之者罕穷其奥。任运之用，何可称哉！

第二十六章　禅宗之顿门

胡适认为禅宗是佛教中的改革或革命[1]；铃木大拙则认为，在某种意义上，中国的心灵在禅学运动中完全摆脱了印度色彩，而树立了自己的特色，并且以禅宗除了在中国之外，不可能在任何一个地方或是任何一个民族里产生和发展[2]。这两位杰出的学者对禅宗之研究，采取了不同的方法：胡适采取历史性的方法，铃木则采取宗教性和神秘性方法。其实，为了突显禅宗在中国历史中的发展特征，这两种研究角度是相资互补的，因为禅宗是通过革命而成为一个独特的宗派的。

禅的梵文作 dhyāna，日文音译为 zen。禅的本义是沉思，因此从字面上来说，禅宗是一个沉思的宗派。然而印度传统的沉思一传入中国，其本质就起了变化。早期之佛教杂糅了黄老的宗教信仰，不从印度的止观角度来理解沉思，而是从道家的养气、调息、寡欲或全身的角度来了解，虽然印度式的打坐冥思、忘却外物的修行方法也在中国流传下来。早期的高僧如安世高（约公元前 150 年）、鸠摩罗什（公元 344—413）、道安（公元 312—385）和慧远（公元 334—416）等，所传授的就是已变质了的禅法。演变到后来，禅和打坐、止观脱节，专以心的觉悟谓之禅。

相传菩提达摩（活动于公元 460—534 年之间）是禅宗的始祖，西方的学者很怀疑此传说的可靠性。中国和日本的学者则大都承认菩提达

---

〔1〕 Hu Shih, "Ch' an (Zen) Buddhism in China: Its History and Method" *Philosophy East and West*, 3 (1953), p. 12.

〔2〕 Suzuki, "Zen: A Reply to Hu Shih," *ibid*, p. 40.

摩曾到过中国[1]。至于禅宗作为一个宗派，一直要到弘忍（公元601—674）[2]时才开始定型，也才产生巨大的转折。传说菩提达摩讲《楞伽经》（*Lankāvatāra sūtra*）[3]，弘忍则不同于菩提达摩，而讲《金刚经》（*Vajracchedikā*）[4]。《楞伽经》的主题是终极实体，即诸法之真性，《金刚经》的主题是心，而中国禅宗的中心关怀是心而不是终极其实。弘忍有两位弟子，北方的神秀（公元605？—706）[5]和南方的慧能（公元638—713）[6]。两人往不同的方向发展，神秀注重渐悟，而慧能注重顿悟。

神秀以禅师闻名于北方数十年之久。圣历三年（公元700年），他以九十岁之高龄，被则天皇后（公元684—705年在位）邀请到国都。

---

〔1〕 参见《胡适论学近著》，1931年版，四八六至四八七页；汤用彤撰《汉魏两晋南北朝佛教史》（上海，1938），七七九至七八〇页；罗香林撰《唐代文化史》（台湾，1955）、一一〇至一二三页。据传统的说法，菩提达摩于公元520年或527年抵达广州。胡适反驳此说，将日期定为公元470年至475年之间。罗香林则认为达摩至广州的年代在公元465年与524年之间。汤用彤则主张达摩在534年前卒于中国。达摩的传见《续高僧传》卷一九，《大正藏》五十册，五五一页；《景德传灯录》《四部丛刊》本，卷三，一页下半至九页下半。菩提达摩未详是波斯人或是印度王子。初到中国时，达摩居住于广州之庙宇。传说当时的皇帝曾请他到首都金陵，并且请教达摩修筑庙宇、抄写佛经有福无福，达摩答曰："无福。"达摩以为皇帝不能了解他所说之佛法，便往洛阳，在北方讲授《楞伽经》达四五十年之久，弟子很多。

〔2〕 弘忍的传见《宋高僧传》卷八，《大正藏》五十册，五四页；《景德传灯录》卷三，一四页下半至一六页上半。关于弘忍生平的记载，大多是传说之言，但以下数事史学家无异议：弘忍自小聪颖，出家后几乎全致力于修行与传法，显庆四年（公元659年）被召至朝廷说法。

〔3〕《楞伽经》有铃木大拙之英译本，所据的是现存的梵文本子。《楞伽经》有四种中译本，梵文原本各自不同，然而这些梵文原本均未流传下来。相传达摩所授之《楞伽经》即此四种中的一种。

〔4〕《金刚经》是中国佛教流传最广的经典。英译本有：Conze，*Buddhist Wisdom Books*，pp. 21～71（有译者按语）；和 Shao Chang Lee，*Popular Buddhism in China*，pp. 27～52。

〔5〕 神秀的传记见《宋高僧传》卷八，《大正藏》五十册，七五五至七五六页；《景德传灯录》卷四，一五页。神秀出家时即深谙中国哲理，尤熟悉《老子》、《庄子》和《易经》。他十五岁以后出家，公元669年成为弘忍的弟子时至少已经五十岁了。神秀在弘忍门下六年后弘忍即卒。神秀后来在湖北任寺庙之住持多年，一直到蒙武则天召请才离开。参见罗香林《唐代文化史》，一〇五至一〇八页，一三六至一四三页。

〔6〕 慧能之传记见《宋高僧传》卷八，《大正藏》五十册，七五四至七五五页；《景德传灯录》卷五，三页上半至五页下半。下文所引自《坛经》内关于他的生平之记载可能仅是传说。慧能是广东人，可知的是：他三岁时成为孤儿，三十四岁时见弘忍，三十九岁时在广州剃发出家。见罗香林《唐代文化史》，一四三至一五六页。

武则天待神秀极其恭敬，甚至向他行礼。神秀被封为“二都（长安与洛阳）之法主，三代之国师”。此时是他一生中声望与影响力之顶峰。神秀所建立的北宗，几乎完全支配了当时的宗教界和知识界。

慧能最早以卖柴为生。在神秀备受尊崇之前，他已经在曹溪（位于广州以北约120英里），传播一种前所未闻的教义有很多年了。开元二十二年（公元734年），慧能的弟子神会（公元670—762）[1]——跟神秀一样，得到门阀士族的支持，追随的人很多——开始在北方大肆攻击神秀。神会所传布的前所未有、富有挑战性的道理，大受欢迎。在短期间内神会的思想掩过了“北宗”，这是所谓的“南宗”。从9世纪以后，禅宗的历史其实就是南宗的历史。

一般认为北宗主张渐修而南宗主张顿悟。以两派所侧重的教义来看，我们是可以如此分别。然而神秀并没有否认顿悟的可能性，而且慧能与神会也并不排斥渐修。南宗和北宗的差别应该追溯到更根本的问题上，即两派对心所持的不同看法。

南宗与北宗立论的出发点是相同的：两派均主张涅槃即佛心（即等于佛性）之本体，而且人人皆有佛性，皆可成佛。在这一点上，两派都符合佛教传统的唯心论和普度的教义。然而，北宗主张净心本于寂静，妄念除尽即净心；南宗则主张心不可以分析为二，心之活动皆是真如[2]之作用，因此不能将心二分为无分别的真心和有分别的染心。进一步来说，北宗认为心不动为定（samādhi），六根不动为慧（prajñā）；南宗则认为定与慧是体一不二，没有分别。事实上，南宗不止肯定心是一不二而已，而且肯定万事万物皆不二。佛心是遍满各处的，因此人随时随事都有机会了悟佛心，而且不拘任何方式。基于这个主要观念，各色各样的禅法就应之而起。

禅宗的格言是：“直指人心”、“见性成佛”。所有和修心无关的事，

---

[1] 神会的传记见《宋高僧传》卷八，《大正藏》五十册，七五六至七五七页，《景德传灯录》卷五，二四页上半至下半。过去神会的生年通常作公元668年，卒年则作公元760年。然而据胡适考证，他的生年应在公元670年，卒年在公元762年。见《“中央研究院”历史语言研究所集刊》二九（1958年），八七五页；特刊第四期（1960年），六页。神会出家前曾研习儒家与道家经典。三十岁后往南方求见慧能。神会深为慧能所感动，即返回北方传布顿悟之教。公元720年时神会被派去河南的一个寺庙，公元745年时他被请到东都洛阳。八年之后有人攻击神会“聚徒，疑萌不利”，于是神会被贬居江西。

[2] 关于真如，见本书353页注[1]。

例如念经、念佛、拜佛、出家等，都不重要。结果是降低——即使不是消灭——了佛教的组织、教规和经典的重要性，而将佛法化约成对己心的观照。由于禅宗肯定人人皆有佛性[1]，人人理所当然皆可觉悟成佛，而且可在此生此世成佛。这种禅学运动毫无疑问地是一种革命性的运动。

由于禅宗认为所有事物皆具有佛心，不同的禅师提出许多不同实现佛心的方法。神会用"无念"的方法，使心回归原来寂静的境界。另一位禅师（他并不属于南宗或北宗）采取"忘情"的方法，以除去心中的私欲和恶念。又有禅师以为意念和外界皆是佛性所现，所以提出"任心"的方法，使心得自在，不为意念和外物所动。此类发展很显然地是受到新道家和早期佛教的影响。

这些禅法仍旧是传统性的。到了9—11世纪之间，许多新奇、不寻常的禅门教法相继出现，有些禅师相当认真地去遵行这些教法。行脚是方式之一，目的是要增广见闻，使心灵更深邃，经验更丰富，到有一天，听到鸟鸣、看到花开或淋到雨水，就能够即时顿悟。"不说破"是另一个方法[2]，其目的很明白地是要人亲自去体验。

公案[3]是另一种比较有趣也较偏激的方法，却也是最受人误解的方法。公案字面的意思是几案上的公文，故引申为对是非之决断。禅师的公案可以是一则故事，或是一个问题，或是一个情境，其内容愈骇人愈好。最常见的公案包括一个问题和对此问题谜语似的回答。许多人认为由于禅宗视真理是神秘的、非理性的，而且是吊诡的，只有借着非逻辑的说明真理才能显现出来。这种说法完全是不对的。虽然有些公案似乎很荒诞，例如：

> 僧问："有疑难时心便混乱，何也?"
> 答曰："杀，杀。"[4]

然而有些公案并不像表面上看来的那么不可思议，例如：

---

[1] 关于"人人皆可成佛"的教义，参见本书第二十四章之绪言。

[2] 译按"不说破"是所谓"不为人说底法"。

[3] "公案"日文读作 Koan。

[4] 《曹山本寂禅师语录》，《大正藏》四十七册，五三九页。

僧问："如何是佛?"

云："麻三斤。"[1]

这则公案是要让人知道，不可以用概念式的方法去了解什么是佛，必须要回到自己的本心亲自去探讨。

禅宗最令人难以理解的方法是棒喝的方法。棒喝其实并不是反常、戏剧性的行为，而是用非常的方法使人在惊吓之余，脱出老旧的思想窠臼和成见，使心清净，觉醒过来。总的来说，这些不同方法的用意是要使人的心境开阔，使想象力增强，使心灵敏锐，因此随时随地都能顿悟。这种修心的法子完全是中国式的，和印度的冥想完全不同。印度的禅法是要避免心和外面的世界发生接触，排除外来的影响，而达到知解，追求自我与神的合一。中国式的禅法则借助外在的事物，在当前的这个世界里修心，强调机锋和洞见，以自我实现为其宗旨。

禅宗产生深远的影响是必然的事。它尤其对中国哲学有巨大的影响。新儒学所讲的"敬"[2]，即直接受到禅宗思想的刺激而产生出来的观念。新儒学中常被批评为阳儒阴释的心学派更是受到禅宗的影响，此派创始于陆象山，集大成于王阳明，前后盛行了数百年。理学家编辑语录，也是仿效禅宗的。

《六祖坛经》涵括禅宗基本的教义。以下选录自《六祖坛经》及《神会语录》。此外又选录《临济慧照禅师语录》。义玄（公元?—867）是临济宗的开山祖师，临济宗是9世纪时南宗所衍生出来的七派之一。七家各有其独特的教法，临济宗所用的机锋是七家中最偏激的教门。

---

[1] 《景德传灯录》卷一九，一四页下半。《碧岩录》，第十二则。此是禅宗最著名的公案之一。

[2] 参见本书第三十四章，（三）持敬，12之评述，以及第三十一、三十二章有关"敬"的选文。

《六祖坛经》[1]

3. 弘忍和尚问慧能曰："汝何方人，来此山礼拜吾？汝今向吾边后求何物?"

慧能答曰："弟子是岭南人[2]，新圳百姓。今故远来礼拜和尚，不求余物，唯求作佛法。"

大师遂责慧能曰："汝是岭南人，又是獦獠，若为堪作佛?"

慧能答曰："人即有南北，佛性即无南北。獦獠身与和尚身[3]不同，佛性有何差别?"

大师欲更共议，见左右在傍边，大师更不言。遂发遣慧能，令随众作务。时有一行者，遂差慧能于碓坊[4]踏碓，八个余月。

4. 五祖忽于一日唤门人尽来。门人集讫[5]，五祖曰："吾向汝说，世人生死大事。汝等门人终日供养，只求福田[6]，不求出离生死苦海。汝等自性若迷，福何可救？汝等惣且归房自看。有智慧者自取本性般若之知，各作一偈呈吾。吾看汝偈，若悟大意者，

---

[1] 本章节录的《六祖坛经》是于1900年所发现的最古老的敦煌本，1907年史坦因(Sir Aurel Stein) 交给大英博物馆收藏。这个本子约有一万一千字，收于《大正藏》四十八册，三三七至三四五页，No. 2007。敦煌本错字极多，关键性的讹误都已经在下文中订正注明，然而小的错误则直接订正，不另外作注说明。章节则依据铃木大拙和金田连太郎校订的《敦煌出土六祖坛经》(1934，东京出版)。关于敦煌本的英译本及讨论，参见 Wing－tsit Chan, trans, *The Platform Scripture*, *The Basic Classic of Zen Buddhism*, St. John′s university, Press1963. 《六祖坛经》另外有五种较敦煌本后起的版本。最晚的成于1291年（收入《大正藏》四十八册，三四五至三六五页，NO. 12008)。此本载录于公元1420至1440年编辑的明代大藏经内，通称为明藏本。这个版本已经流通数百年之久了，它有两种英译及一种德文节译本，详见书目"Hui－neng"项。敦煌本的书名很长，《六祖坛经》只是书名的简称。此本题慧能所著，胡适则以为可能是八世纪时神会的一个弟子所作，参见 *Philosophy East and West*, 3 (1953), p. 11，后起的版本增入资料很多，明藏本即有敦煌本两倍长。然而增加的文字并没有改变原本的大意或基本的教义。

[2] 岭南指今广州一带。

[3] "身"字据宇井伯寿增入，《禅宗史研究》卷二，一一九页，东京，1941年出版。

[4] "坊"可指一个大地方，亦可指房间。

[5] "集讫"原作"集记"，据上引宇井伯寿《禅宗史研究》一二〇页改。

[6] "福田"指幸福继续不断的境地。

付汝衣法，禀为六代。火急急！”

6. 秀上座三更于南廊下中壁上，秉烛题作偈，人尽不知。偈曰：

身是菩提树，心如明镜台。

时时勤拂拭，莫使有尘埃。

7. 五祖曰：“汝作此偈，见即未到；只到门前，尚未得入。凡夫依此偈修行，即不堕落。作此见解，若觅无上菩提，即未可得。须入得门，见自本注。汝且去，一两日来思维，更作一偈来呈吾。若入得门，见自本性，当付汝衣法。”秀上座去数日，作不得。

8. 慧能偈曰：

菩提本无树，明镜亦非台。

佛性常清静，何处有尘埃？

又偈曰：

心是菩提树，身为明镜台。

明镜本清静，何处染尘埃？

院内徒众，见能作此偈，尽怪。慧能却入碓坊。五祖忽见慧能但即善知识大意，恐众人知。五祖乃谓众人曰：“此亦未得了。”

9. 五祖夜至三更，唤慧能堂内，说《金刚经》。慧能一闻，言下便悟。其夜受法，人尽不知，便传顿法及衣：“汝为六代祖，衣将为信禀，代代相传。法以心传心，当令自悟。”

五祖言：“慧能，自古传法，命如悬丝。若住此间，有人害汝。汝即须速去。”

【编者评述】

对《金刚经》的价值予以肯定，这似乎和所谓“不立文字”的教义有所抵牾。在慧能之前，禅宗最重要的经典是《楞伽经》[1]。慧能对《金刚经》的肯定，本身就是对传统的一种背离。

12. 慧能来依此地，与诸官寮道俗亦有累劫之因。教是先圣所传，不是慧能自知。愿闻先圣教者，各须净心。愿闻了愿自除迷，

---

〔1〕 英译本见铃木译 *Lankāvatāra sūtra*。楞伽为印度南方之岛，传说是锡兰。

如[1]先代悟。(下是法:)[2]

慧能大师唤言:"善知识,菩提般若之知,世人本身有之。即缘心迷,不能自悟。须求大善知识示导见性。善知识,过悟即成智。"

13. 善知识,我此法门[3]以定慧为本。第一勿迷信定慧别。定慧体一不二。即定是慧体,即慧是定用。即慧之时定在慧,即定之时慧在定。善知识,此义即是定慧等。学道之人作意,莫言先定后[4]慧、先慧后定、定慧各别。作此见者,法有二相。口说善,心不善,定慧不等;心口俱善,内外一种,定慧即等。自悟修行,不在口诤。若诤先后,即是迷人[5]。不断胜负,却生法我[6],不离四相。

【编者评述】

融会的精神是南宗的特色。我们已经讨论过华严与天台宗里心所具有的融会性,这种思想特色其实可远溯至早期道家和新道教的思想。因此禅宗的文献引用许多道家和新道教的概念,如"体"、"用"、"本体",亦是意料中之事。神会幼年时亦曾经研习《老子》和《庄子》。

16. "善知识,法无顿渐,人有利钝。迷即渐契,悟人顿修。自设本心,自见本性,悟即元无差别,不悟即长劫输回。"

17. "善知识,我此法门,从上已来,顿渐皆立无念为宗,无相为体,无住为本。何名无相?无相者,于相而离相;无念者,于念而不念,无住者,为人本性。念念不住,前念今念后念,念念相续,无有断绝。若一念断绝,法身[7]即是离色身。念念时中,于一切法上无住,一念若住,念念即住,名系缚。于一切法上念念不

---

〔1〕"如"字原作"于"

〔2〕原文之自注。

〔3〕"法门"的意义见本书352页注〔1〕。

〔4〕原文"发"应改作"后"。

〔5〕"迷"字据铃木大拙、金田连太郎增入。见本书376页注〔1〕。

〔6〕"法我"通行本作"我法"前者谓法与我,后者谓我之法。此中之四相,指自我、存在之人、众人中之人、寿期有定之人。

〔7〕见本书380页注〔4〕。

住，即无缚也。此是以无住为本。

善知识，但离一切相，是无相。但能离相，性体清净。此是以无相为体。于一切境[1]上不染，名为无念。于自念上离境，不于法上生念。莫[2]百物不思，念尽除却。一念断即无[3]，别处受生。学道者，用心。若[4]不思[5]法意，自错尚可，更劝他人迷！不自见迷，又谤经法！是以立无念为宗。即缘迷人于境上有念，念上便起[6]邪见，一切尘劳妄念，从此而生。

【编者评述】

以无念为宗并不是追求无意识。此观念也不是由禅宗首先提倡的。"无念"的来源可以追溯到道家、新道家和早期佛教七宗，它们提倡"无心"，亦即解除各种束缚人心的用心执著。

然此教门立无念为宗，世人离念，不起于念。若无有念，无念亦不立。无者无何事？念者念何物？无者，离二相诸尘劳；念者，念真如本性[7]。真如是念之体，念是真如之用。自性起念，虽即见闻觉知，不染万境，而常自在。《维摩经》云：'外能善分别诸法相，内于第一义而不动。'"[8]

18. 善知识，此法门中，坐禅元不看[9]心，亦不看净，亦不言不动[10]。若言看心，心元是妄；妄如幻故，无所看也。若言看净，人性本净，为妄念故，盖覆真如；离妄念，本性净，不见自性本净，起心看净，却生净妄。妄无处所，故知看者却是妄也。净无

[1] "境"指境界或事物。见本书335页注[1]。

[2] 通行本"莫"作"若只"，意思正好相反。

[3] 此处据通行本，"死"改作"无"。

[4] "莫"据通行本改作"若"。

[5] "息"应作"思"。据铃木、金田校本改。

[6] "去"应作"起"。据铃木、金田校本改。

[7] 参见本书353页注[1]。此句据通行本补。

[8] 《维摩法所说经》第一品，《大正藏》十四册，五三七页。原文无"外"和"内"二字。

[9] "看"原作"著"，误。详下文。

[10] 通行本作"亦不是不动"。

形相，却立净相，言是功夫。作此见者，障自本性，却被净缚。若修不动者，不见一切人过患，是性不动，迷人自身不动，开口即说人是非，与道违背。看心看净，却是障道因缘。

19. 今既如是，此法门中何名坐禅？此法门中一切无碍，外于一切境界，心[1]念不起为坐，见本性不乱为禅。何名为禅定？外离相曰禅，内不乱曰定。外若有相，内心不乱，本性自净自定。只缘境触，触即乱，离相不乱即定。外离相即禅，内不乱即定。外禅内定，故名禅定。《维摩经》云："即时豁然，还得本心。"[2]《菩萨戒经》云："我本元自性清净。"[3]善知识，见自性自净，自修自作自性法身，自行佛行，自作自成佛道。

20. 善知识，惣须自体，与受无相戒。一时逐慧能口道，令善知识见自三身佛[4]："于自色身归依清净法身佛，于自色身归依千百亿化身佛，于自色身归依当来圆满报身佛。"（以上三唱）[5]色身者是宅，不可言归，向者三身在自法性，世人尽有，为迷不见，外觅三身如来[6]，不见自色身中三身佛。善知识，听汝善知识说，令善知识于自色身，见自法性有三身佛，此三身佛从性上生。

【编者评述】

"此生成佛"的教义和印度原始佛教所主张的肉体是解脱的障碍之说，相较之下，真有天壤之别。禅宗此义不能不使我们想到儒家一贯主张的，身体发肤受之父母，因此是神圣而珍贵的禀赋，不可毁伤；另外道教数百年来亦尝试种种不同的方术，利用炼丹、食物、修炼、房中术、调息等方法，使肉身能在人间长久不朽。这些思想是促使禅宗中国化的一些因素。

---

〔1〕原本"上"应作"心"，据通行本改。

〔2〕第三品，《大正藏》十四册，五四一页。

〔3〕此经为《法王经》第十品之一部分。见《大正藏》二十四册，一〇〇三页

〔4〕有关三身佛之说，佛教主张佛陀有三种身：法身（Dharmakāya）、报身（Sambhogakāya）和应身（Nirmānakāya）。法身是佛之本性，诸法之实体，理之实体。法身不具有形质，法身即真理。佛教中各个宗派对法身采取不同的看法：有的宗派以为它是法界，或是佛性，或是真如藏。报身是指得到觉悟正果之佛身。应身是随着教化之方便所出现之种种佛身。三身实为一体，为诸佛所有者。众生亦皆有三身之潜能。

〔5〕原文之自注。

〔6〕参见本书314页注〔2〕。

何名清净法[1]身佛？善知识，世人性本自净，万法在自性。思量一切恶事，即行于恶。思量一切善事，便修于善行。如是一切法尽在自性。自性常清净，日月常明。只为云覆盖，上明下暗，不能了见日月星辰。忽遇慧风吹散，卷尽云雾，万象森罗，一时皆现。世人性净，犹如清天。慧如日，智如月。智慧常明。于外著境[2]，妄念浮云盖覆，自性不能明。故遇善知识开真法吹却迷妄，内外明彻，于自性中，万法皆见，一切法自在性。名为清净法身。自归依者，除不善行，是名归依。

何名为千百亿化身佛？不思量性即空寂，思量即是自化。思量恶法，化为地狱。思量善法，化为天堂。毒害化为畜生，慈悲化为菩萨[3]。智慧化为上界，愚痴化为下方。自性变化甚多[4]，迷人自不知见。一念善，智慧即生，此名自性化身。

何名圆满报身？一灯能除千年暗，一智慧能灭万年愚。莫思向前，前思于后，常后念善，名为报身。一念恶报，却千年善之[5]。一念善报，却千年恶灭。无常已来后念善，名为报身。从法身思量，即是化身。念念善即是报身。自悟自修，即名归依也。皮肉是色身，是舍宅，不言[6]归依也。但悟三身，即识大意。

30. 一切经书及诸文字，小大二乘，十二部经，皆因人[7]置。因智慧性故，故然能建立。若无世人，一切万法，本元不有[8]。故知万法本因人兴，一切经书，因人说有。缘在人中有愚有智，愚为小人，智为大人。迷人问于智者，智人与愚人说法，令彼愚者悟解心开[9]。迷人若悟解心开，与大人智人无别。故知不悟即是佛是众生，一念若悟，即众生是佛。故知一切万法，尽在自身心中。何不从于自心顿现真如本性？《菩萨戒经》云："我本元自性清净。

[1] "法"字据通行本补。

[2] "看境"应作"著境"，依铃木、金田校本以及宇井伯寿《禅宗史研究》一三〇页。

[3] 发愿普度众生者为菩萨。

[4] "名"应作"多"，据铃本、金田校本改。

[5] "心"应作"之"，据铃木、金田校本改。

[6] "在"应作"言"，据《大正藏》四十八册，一四〇页。

[7] 增"人"字，据《大正藏》四十八册，一四〇页。

[8] 通行本作"本自不有"。

[9] 据下一句之行文，"染"应作"心"。

识心见性，自成佛道。”[1]《维摩经》云：“即时豁然，还得本心。”[2]

31. 善知识，我于忍和尚处一闻，言下大悟，顿见真如本性。是故将此教法流行后代，令学道者顿悟菩提，各自观心，令自本性顿悟。若不能自悟者，须觅大善知识，示道见性。

何名大善知识？解最上乘法，直示正路，是大善知识，是大因缘，所谓[3]化道令得见性，一切善法，皆因大善知识能发起故。三世诸佛，十二部经，亦在人性中，本自具有。不能自悟，须得善知识示道见性。若自悟者，不假外善知识。若取外求善知识，望得解脱，无有是处。识自心内善知识，即得解脱。若自心邪迷，妄念颠倒，外善知识即有教授，救不可得[4]。汝若不得自悟，当起般若观照，刹那间妄念俱灭。即是自真正善知识，一悟即知佛也。

《神会语录》[5]

和尚（神会）云：“世间有不思议，出世间亦有不〔思议〕。世间不思议者，若有布衣顿登九五，即是世间不思议。出世间不思议者，十信[6]初发心，一念相应，便成正觉。于理相应，有何可怪？此明顿悟不思议。”（一〇〇页）

和尚言：“发心有顿渐，迷悟有迟疾。迷即累劫，悟即须臾。此义难知，与汝先以事喻，后明其义，或可因此而得悟解。譬如一綟之丝，其数无量，若合为绳，置于木上，利剑一斩，一时俱断。丝数虽多，不胜一剑。发菩萨心人，亦复如是。若遇真正善知识以[7]方便直示真如，用金刚慧断诸位地烦恼，豁然晓悟，自见法

〔1〕 见本书380页注〔3〕。

〔2〕 见本书380页注〔2〕。

〔3〕 “为”应作“谓”，据通行本。

〔4〕 此句据通行本增入。

〔5〕 以下摘录自胡适校勘之《神会和尚遗集》，上海，1930年。

〔6〕 成佛之修行有五十二位，分为六行。第一行为十信行。十信包括信心、念心、精进心、慧心、定心、不退心、护法心、回向心、戒心、愿心。成佛一般都须经过此六阶段。

〔7〕 原文缺此字。

性口本来空寂，慧利明了，通达无碍。证此之时，万缘俱绝。恒沙妄念，一时顿尽。无边功德，应时等备。金刚慧发，何得不成?”（一二〇至一二一页）

志德法师[1]问：“禅师今教众生，唯求顿悟，何故不从小乘渐修？未有升九重之台，岂不由阶渐而能登者?”

答：“恐畏所登者，不是九层之台。恐畏登著土塠胡塚。若实是九层之台，此是顿悟义。念于顿中，而如登九层之台，要藉阶渐，不向中而立渐义。理智兼怿，谓之顿悟。不由阶渐而解，自然故，是顿悟义。自心从本已来空寂者是顿悟。即心无所住为顿悟。存法悟心，心无所得是顿悟。知一切法是顿悟。闻说空，不著空，即不取不空，是顿悟。闻说我，不著我，即不取无我，是顿悟。不舍生死而入涅槃，是顿悟。故经云：‘有自然智，无师智。’[2]理发者向道疾，外修者向道迟。出世有不思议事，闻说者即生惊疑。在世不思议事有顿者，信不?”

【编者评述】

此处理与智兼重，是值得注意之点。华严宗和新儒学思想都有“理”的理性成分，在禅宗也有重要地位。直觉并不必然排斥智性知解。

问：“其义云何?”

答：“如周太公[3]、傅说[4]，皆竿钓板筑，‘简在帝心’[5]，起自匹夫，位顿登台辅，岂不是世间不思议事？出世不思议者，众生心中具贪爱无明宛然者，遇真善知识，一念相应，便成正觉，岂不是出世不思议事?

---

〔1〕生平不详。

〔2〕《法华经》(*Saddharmapuṇḍarika sūtra*) 卷三，《大正藏》九册，一三页。见 Soothill 译之 *The Lotus of the Wonderful Law*, p. 93。

〔3〕周公协助其兄，武王（公元前 1121—前 1116 年在位）建立周朝。武王之子（成王）当政时，周公摄政。周公曾为渔夫。

〔4〕武丁（公元前 1339—前 1281 年在位）当政时曾听说傅说为百姓筑堤，后来武丁以傅说为宰相。

〔5〕《论语·尧曰》一。

又经[1]云：'众生见性成佛道'；又龙女须臾发菩提心，便成正觉[2]；又欲令众生入佛知见，不许顿悟，如来即合遍说五乘[3]。今既不言五乘，唯言入佛知见，后斯经义，只显顿门。唯存一念相应，实更非由阶渐。相应义者，谓见无念者，谓了自性者，谓无所得。以无所得，即如来禅。维摩诘言：如自观身实相，观佛亦然。我观如来，前际不来，后际不去。今则无在[4]。以无住故，即如来禅。"（一三〇至一三二页）

问："无明[5]若为自然？"

答："无明与佛性俱是自然而生。无明依佛性，佛性依无明。两相依，有则一时有。觉了者即佛性，不觉了即无明。《涅槃经》云：'如金之与矿，一时俱生。得遇金师，炉冶烹炼，金之与矿，当时各自。金即百炼百精；矿若再炼，变成灰土。'[6]金即喻于佛性，矿即喻于烦恼。烦恼与佛性，一时而有。诸佛菩萨[7]真正善知识教令发心修学般若波罗蜜，即得解脱。"

问："若无明自然者，莫不同于外道自然耶？"

答："道家自然同，见解有别。"

问："若为别？"

答："如释门中佛性与无明俱自然。何以故？一切万法皆依佛性力故。所以一切法皆属自然。如道家自然，'道生一，一生二，二生三，三生万物'[8]。从一以下，万物皆是自然。因此见解不同。"（九八至九九页）

别驾言："应帝庭僧皆说因缘，不说自然。天下道士唯说自然，不说因缘。"

---

〔1〕胡适以为此句引自佛经。见《神会和尚遗集》一三一页。

〔2〕此事记载于《法华经》卷二，《大正藏》九册，三五页。可参见 Soothill, p. 174。

〔3〕关于五乘中之最后三乘，见本书 361 页注〔6〕。又关于菩萨，参见本页注〔7〕。

〔4〕《维摩诘经》第十二品，《大正藏》十四册，五五四页。

〔5〕无明（Avidyā）意谓对诸法之理与事之无知。

〔6〕引述《涅槃经》卷二六之文，见《大正藏》十二册，七八八页。

〔7〕怀慈悲之心，甘心留在世间普度众生而不肯超世成佛的人叫做菩萨。

〔8〕《老子》第四十二章。

答："僧立因缘，不立自然者，僧之愚过。道士唯立自然，不立因缘者，道士之愚过。"

别驾云："僧家因缘可知，何者是僧家自然？道家自然可知，何者是道家因缘？"

答："僧家自然者，众生本性也。又经云：'众生有自然智，无师智。'谓之自然。道士因缘者，道能生一，一能生二，二能生三，从三生万物，因道而生。若其无道，万物不生。今言万物者，并属因缘。"（一四三至一四四页）

《镇州临济慧照禅师语录》[1]

1. 府主王常侍[2]与诸官请师升座。师上堂云："山僧今日事不获已，曲顺人情方登此座。若约祖宗门下，称扬大事，直是开口不得，无个措足处[3]。山僧此日以常侍坚请，那隐纲宗，还有作家战将直下展阵开旗么？对众证据[4]看。"

僧问："如何是佛法大意？"师便喝。僧礼拜，师云："这个师僧，却堪持论。"

问："师唱谁家曲，宗风嗣阿谁？"师云："我在黄檗[5]处，三度发问，三度被打。"僧拟议，师便喝。随后打云："不可向虚空里钉橛去也。"[6]

2. 上堂云："赤肉团上有一无位真人，常从汝等诸人面门出入。未证据者看看。"时有僧出问："如何是无位真人？"师下禅床把住

---

〔1〕 义玄之传记载于《宋高僧传》卷一二，《大正藏》五十册，七七九页。关于义玄生平的记载很少。他所创立的宗派叫临济宗（日文音译作 Rinsai）。名称来自义玄所主持之临济寺。该寺在今河北省。

〔2〕 王常侍郎为河南郡宋王敬初。他是灵祐禅师（公元771—853）之在室弟子。

〔3〕 对此句的解释众说纷纭。然此句表明禅宗独立及反叛的精神。

〔4〕 "证据"的意思不是"证明"，而是"说明"。

〔5〕 指希运禅师（卒于公元850年），他居住在黄檗山。有关希运禅师之著作，见参考书目。

〔6〕 意指无所收获。

云："道道！"其僧拟议，师托开云："无位真人是什么干屎橛！"便归方丈。(《大正藏》四十七册，四九六页)

【编者评述】

这是一则相当有名的公案。使用无意义的话来回答问题，这是禅宗所发明的，但机锋与出人意表的交谈方式，则是道家和新道家已经有了的，例如《庄子》和《世说新语》这两部名著中都有许多这样的对话。

屎尿之喻并非鄙俗之语，它来自《庄子》所谓的道在粪土[1]。日本学者往往不直接用这些字，而改用像"干屎橛"一类的词。他们因此没有掌握住重点，也似乎忘了佛性和道一样，是无所不在的。

3. 上堂。僧问："如何是佛法大意？"师竖起拂子，僧便喝，师便打。又僧问："如何是佛法大意？"师亦竖起拂子，僧便喝，师亦喝；僧拟议，师便打。

【编者评述】

拂子原来是用来打蚊子的，禅师则用它来打醒人心。对拂子一类禅法的解释，胡适和铃木大拙采取完全对立的立场。胡适认为，禅师做出无意义的行为目的是要促使个人独立思考，是一种"强迫性的教育方法"[2]。铃木则认为，像拂子和手势等方法，显示了禅宗"强烈地反对文字，反对必须借文字来表达知识"[3]。铃木进一步更认为禅宗并没有认定某个固定的禅法。我们可以做一个补充说明：根据佛教所谓的四句法[4]来推论，拂子的意思可以是"此"，或是"彼"，或"亦此亦彼"，或"非此非彼"。

师乃云："大众，夫为法者不避丧身失命。我二十年在黄檗先师处，三度问佛法的大意，三度蒙他赐杖，如蒿枝拂著相似。如今更思得一顿棒吃，谁人为我行得？"时有僧出众云："某甲行得。"师拈

---

[1] 《庄子·知北游》，《南华真经》卷七，四九页下半。参见 Giles 之英译本，*Chuang Tzu*, 1961ed., p. 215。又参见本书第八章，三，(二) 道无所不在之评述。

[2] Hu Shih "Ch' an (Zen) Buddhism in China: Its History and Method", *Philosophy East and West*, 3 (1953), p. 21.

[3] Suzuki, "Zen: A Reply to Hu Shih", *ibid*, p. 36.

[4] 见本书第二十二章之绪言。

棒与他，其僧拟接，师便打。(《大正藏》四十七册，四九六至四九七页)

上堂云："一人在孤峰顶上，无出身之路。一人在十字街头，亦无向背。那个在前那个在后？不作维摩诘，不作傅大士[1]。珍重！"(《大正藏》四十七册，四九八页)

5. 师示众云："道流。佛法无用功处，只是平常无事，屙屎送尿著衣吃饭，困来即卧。愚人笑我，智乃知焉。古人云：'向外作工夫，总是痴顽汉。'"[2]

6. 问："如何是心心不异处？"

师云："尔拟问早异了也。性相各分，道流莫错。世出世诸法，皆无自性，亦无生性，但有空名。名字亦空。尔祇么认他闲名为实？大错了也。……尔若求佛，即被佛魔摄；尔若求祖，即被祖魔缚；尔若有求皆苦，不如无事。有一般秃比丘，向学人道，佛是究竟。于三大阿僧祇劫，修行果满，方始成道。道流，尔若道佛是究竟，缘什么八十年后向拘尸罗城双林树间侧卧而死去？佛今何在？……夫如真学道人，并不取佛，不取菩萨罗汉[3]，不取三界[4]殊胜。迥然独脱，不与物拘。乾坤倒覆，我更不疑。十方诸佛现前，无一念心喜。三涂地狱顿现，无一念心怖。缘何如此？我见诸法空相，变即有，不变即无。三界唯心，万法唯识。所以梦幻空花，何劳把捉？……道流，尔欲得如法见解，但莫受人惑，向里向外逢著便杀，逢佛杀佛，逢祖杀祖，逢罗汉杀罗汉，逢父母杀父母，逢亲眷杀亲眷，始得解脱，不与物拘，透脱自在。……山僧无一法与人，只是治病解缚。……山僧见处，无如许多般，只是平常著衣吃饭，无事过时。尔诸方来者，皆是有心求佛求法，求解脱求出离三界。痴人，

---

[1] 傅玄风（公元28年生）将鱼篓置于水中，使鱼可以自由逃出鱼篓。他们夫妻以农为生。

[2] 此前后两句出自明瓒禅师（活动于公元788年）所作之颂，见《大正藏》四十九册，六〇六页。

[3] 罗汉（arhat）是小乘中的圣人，已经从轮回中解脱出来的人。

[4] 关于三界，参见本书313页注[8]。

尔要出三界什么处去？佛祖是赏系底名句。尔欲识三界么？不离尔今听法底心地。”（《大正藏》四十七册，四九〇至五〇〇页）

【编者评述】

禅宗的“无事”不像道家那样不干涉事物，而是完全任其自然自在。禅宗思想假定了究竟实体处处皆有，并不需要特别的方法才能寻得。吃饮、洒扫、走路等，任何日常行为皆可借以得道。

7. 麻谷〔1〕到参。敷坐具问：“十二面观音〔2〕阿那面止？”师下绳床，一手收坐具，一手纯麻谷云：“十二面观音向什么处去也？”麻谷转身拟坐绳床，师拈柱杖打，麻谷接却，相捉入方丈。

8. 师问僧：“有时一喝如金刚王〔3〕宝剑，有时一喝如踞地金毛师子，有时一喝如探竿影草，有时一喝不作一喝用。汝作么生会？”僧拟议，师便喝。（《大正藏》四十七册，五〇四页）

9. 师初在黄檗会下，行业纯一。首座〔4〕乃叹曰：“虽是后生，与众有异。”遂问上座在此多少时，师云：“三年。”首座云：“曾参问也无？”师云：“不曾参问，不知问个什么。”首座云：“汝何不去问堂头和尚如何是佛法的大意？”师便去问，声未绝黄檗便打。师下来，首座云：“问话作么生？”师云：“某甲问声未绝，和尚便打，某甲不会。”首座云：“但更去问。”师又去问，黄檗又打。如是三度发问，三度被打。

黄檗云：“不得往别处去，汝向高安滩头大愚〔5〕处，必为汝说。”师到大愚，大愚问：“什么处来？”师云：“黄檗处来。”大愚云：“黄檗有何言句？”师云：“某甲三度问佛法的大意，三度被打。

---

〔1〕即麻谷山之宝彻禅师。

〔2〕观音（Avalokiteśvara）的名字意谓观看到人间苦难声音的菩萨。观音亦代表自由自在，而且能够洞察事物自在的本性的人。观音是佛教的圣人，以慈悲为怀，而且以许多种形相出现，具有许多面孔和手，目的是要帮助众生成佛。在中国民间的宗教信仰里，观音是以女性的姿态出现，在西方则被理解为慈悲女神。

〔3〕金刚界（即智慧界）中之菩萨。金刚界和理法界相对立，前者是果，后者是因。

〔4〕指黄檗之弟子陈睦州。

〔5〕此禅师住在江西之大愚山。

不知某甲有过无过?”大愚云:“黄檗与麽老婆为汝得彻困,更来这里问有过无过。”师于言下大悟云:“元来黄檗佛法无多子。”

(《大正藏》四十七册,五〇四页)

【编者评述】

不但黄檗之佛法无多子,佛法本身就是如此[1]。这句名言为禅师所乐于传述,“佛法无多子”不但表现了禅宗的反叛精神,也显示禅宗坚决要排除一切妨碍心直观真理的障碍,甚至佛教本身也在排斥之列。冯友兰很正确的认为,反叛性是禅宗五个特质之一[2]。

---

〔1〕 此语见《景德传灯录》卷一二,三页下半。

〔2〕 *History of Chinese Philosophy*, Vol. 2, 1953, p. 401.

第二十七章　儒学之复兴：韩愈与李翱

一般认为韩愈（公元768—824）与李翱（约公元798年）是在11世纪发展的新儒学之先驱。事实上，其贡献尚不止此。他们不仅是此一运动之先河，而且大大地决定了新儒学的方向。

就韩愈与李翱之为哲学家言，固不足论。他们的人性论，实无新义；性善与情恶的二元论亦不过是约八百年前陈说之延续。韩愈对道的议论相当浅陋，不像道佛两家之论道，而尚未触及道之高明微妙面。但他们在从中古中国之儒家过渡到新儒家这一段时期，却是关键人物。尤其是韩愈，在从公元前2世纪至10世纪儒学历史中，屹立有如巨人，他是中国文学家中最大宗师之一。就有关中国思想方面而论，他与李翱的最伟大处，在于他们把儒家从可能被道佛两家吞灭的情况之下拯救起来，以及他们限定了儒学复兴之取向与性质。

他们这种极堪铭记的成就，表现在以下几个方面。第一，韩愈抨击道佛两家，那时两家势力正如日中天，他却能挽狂澜于儒家衰落之后。第二，韩、李俱能瘁其心力于儒学史中的中心问题，亦即人性论，因而得以保持人性论在后来儒学中的中心地位。新儒学被称为性命之学，正突显了这一事实。新儒家的研究工作，特别是为李翱所引发[1]。第三，他们常引述《大学》、《中庸》与《易经》诸书，并发觉这些经典的重要性，新儒学思想乃大部分建基于这些经典之上。第四，他们指出，孟子是孔子思想正确的传承者。韩愈最热心拥护此一“正统”，他认为荀子与扬雄不堪入正统之列。韩愈之论也许武断，但“正统”之论则为后来儒者所接受。

最后或为最重要的，是韩愈反对道家的无为、佛家的寂灭空无而非

---

[1] 《李文公集·复性书上》，《四部丛刊》本，卷一，七页上半至八页上半。

其形上学，韩愈使儒学不至于为了与释道两家竞争而沿着思辨哲学的路线去发展，并且使儒学限定在道德生命和道德社会的传统目标上。此或者对儒学是一种不幸，因为新儒家的整个运动，虽然建基在“理”的形上学观念之上，但形上学却不是他们特别究心之点。然而韩愈强调孔子之道在有为，在于人与人之间的相生相养，韩、李两人在传述诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下的古代儒家教义；如此他们大大地有助于保持儒家思想的真实力量。

韩愈三岁而孤，艰苦成长，但卒官至吏部侍郎。公元819年，宪宗迎佛骨入宫，愈上表极谏，几至丧命。李翱为其友，或谓为其门弟子[1]。下列选录，选自两人之全集。

一、韩愈《原性》

性也者，与生俱生也[2]；情也者，接于物而生也。性之品有三，而其所以为性者五。情之品有三，而其所以为情者七。曰：何也？曰：性之品有上中下三。上焉者，善焉而已矣；中焉者，可导而上下也；下焉者，恶焉而已矣。其所以为性者五，曰仁，曰礼，曰信，曰义，曰智[3]。上焉者之于五也，主于一[4]而行于四。中焉者之于五也，一不少有焉，则少反焉，其于四也混[5]。下焉者之于五也，反于一而悖于四。性之于情视其品。

情之品有上中下三，其所以为情者七，曰喜，曰怒，曰哀，曰

---

〔1〕 韩愈字退之，卒谥文。擢进士第，服官职甚多，如国子博士、御史、员外郎及地方主官等。数度黜官。在公元819年，宪宗迎佛骨入宫，愈上表极谏，被谪至南海潮州，据传载，愈在潮州，为文祭鳄鱼，卒能成功地劝鳄鱼离境。次年，任国子祭酒。旋转任兵部侍郎、御史，最后任吏部侍郎。

李翱字习之，谥亦称文。为进士，擢升为国子博士。后为主簿参军、刺史、观察史以及少府少监等职。关于韩、李的进一步资料，可参看《新唐书》卷一七六至一七七。

〔2〕 可与告子学说作一比较。参看《孟子·告子上》一至六。

〔3〕 此即传统的“五常”。在其他版本中将之按一般的次序排列为：仁义礼智信。注家以为今之礼与信较之义与智更近于仁。朱子谓此说甚是，更谓韩愈常好求异。参看朱子《韩昌黎全集注》。此书由朱子细加校勘，包含朱子本人以及其他诸儒的注。

〔4〕 依朱子意，此处含义为五者之一，而非为五者中之第一。

〔5〕 此是朱子之诠释。

惧，曰爱，曰恶，曰欲。上焉者之于七也，动而处其中；中焉者之于七也，有所甚、有所亡，然而求合其中者也；下焉者之于七也，亡与甚直情而行者也。情之于性视其品。

孟子之言性曰：人之性善。荀子之言性曰：人之性恶。扬子之言性曰：人之性善恶混[1]。夫始善而进恶，与始恶而进善，与始也混而今也善恶，皆举其中而遗其上下者也，得其一而失其二者也。

叔鱼之生也，其母视之，知其必以贿死[2]。杨食我之生也，叔向之母闻其号也，知必灭其宗[3]。越椒之生也，子文以为大戚，知若敖氏之鬼不食也[4]。人之性果善乎？

后稷之生也，其母无灾，其始匍匐也，则岐岐然，嶷嶷然[5]。文王之在母也，母不忧[6]；既生也，傅不勤；既学也，师不烦。人之性果恶乎？尧之朱，舜之均，文王之管蔡，习非不善也，而卒为奸。瞽叟之舜，鲧之禹，习非不恶也，而卒为圣。人之性善恶果混乎？

故曰：三子之言性也，举其中而遗其上下者也，得其一而失其二者也。曰：然则性之上下者，其终不可移乎？曰：上之性，就学而愈明；下之性，畏威而寡罪。是故上者可教，而下者可制也。其品则孔子谓不移也[7]。曰：今之言性者异于此，何也？曰：今之言者，杂佛老而言也，杂佛老而言也者，奚言而不异。（**《韩昌黎全集·原性》，《四部备要》本，卷一一，五页下半至七页下半**）

【编者评述】

韩愈尝被认为倡“性三品说”。诚然，韩子确为使用“三品”一词论述人性问题的第一人，但此一名词，亦数见于经典之中，在韩愈之前六百年，荀悦（公元

---

〔1〕参看《孟子·告子上》六；《荀子·性恶》。关于扬雄思想，可参看本书第十五章。

〔2〕关于此故事，参看《国语·晋书》，《四部备要》本，卷一四，三页上半。并参看 de Harlez 译《国语》卷二，一五二页。

〔3〕参看《左传·昭公二十八年》，同时参看 Legge 译《春秋》，七二七页。

〔4〕同上，宣公四年。参看 Legge 译，二九六页。

〔5〕《诗经》第二四五首《生民》。

〔6〕参看《国语·晋书》，《四部备要》本，卷一〇，一九页上半。de Harlez 译《国语》一二〇页。文王为周朝开国之君。

〔7〕参看本书第二章，《论语·阳货》三的评述。

148—209）即倡导性命三品说[1]。性三品说，佛家亦言之，尤其在《成唯识论》，此论约早于韩愈一百五十年前即由玄奘中译[2]。韩愈此说之真实渊源，或来自韩愈所推重之王充[3]。但无论如何，韩愈的原创性确是被高估了。

二、韩愈《原道》

博爱之谓仁，行而宜之之谓义，由是而之焉之谓道，足乎己、无待于外之谓德。仁与义为定名，道与德为虚位。故道有君子小人，而德有凶有吉。老子之小仁义，非毁之也，其见者小也。坐井而观天，曰天小者，非天小也。彼以煦煦为仁，孑孑为义，其小之也则宜。其所谓道，道其所道，非吾所谓道也；其所谓德，德其所德，非吾所谓德也。凡吾所谓道德云者，合仁与义言之也，天下之公言也。老子之所谓道德云者，去仁与义言之也，一人之私言也。

【编者评述】

韩愈宣说"博爱之谓仁"，是否受墨子兼爱或佛家慈悲思想的影响呢？有人会以孔门差等之爱的教义，在对他人的爱上，是不足以与佛门抗衡的，因而韩子必须对他所强烈攻击的学说系统，有所退让。但很显明地，他避免墨子"兼爱"一词，也避开佛家"慈悲"一词，而代之以"博爱"。此一名词，首见于3世纪的《国语注》[4]，再见于《孝经》[5]，徐干则用以描述"仁"[6]。博者广也，此字见之于《论语·雍也》二八，所以韩愈仅是在阐述儒家传统而已[7]。

---

〔1〕《申鉴·杂言》下篇，《四部备要》本，卷五，二页下半。

〔2〕《大正新修大藏经》三十一册，二三页，同时可参看 La Vallée Pous sin 译 *lesiddhi de Hsüan Tsang*' p. 265。

〔3〕参看本书第十六章之绪言。

〔4〕《国语》，《四部备要》本，卷三，三页上半（译按：有谓"言仁必及人"。韦氏解："博爱于人为仁"）。

〔5〕参看 Makre 所译《孝经》卷三，七页。

〔6〕《中论》，《四部备要》本，卷一，三四页上半。（译按：智行第九，有谓"夫君子仁以博爱，义以除恶……"）

〔7〕见本书第三章《孟子》选编《滕文公下》九，有关差等之爱与博爱的问题。

今其法曰：必弃而君臣，去而父子，禁而相生相养之道，以求其所谓清净寂灭者。……

传曰："古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身，欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意。"[1]然则古之所谓正心而诚意者，将以有为也。今也欲治其心，而外天下国家，灭其天常，子焉而不父其父，臣焉而不君其君，民焉而不事其事。……今也举夷狄之法，而加之先王之教之上，几何其不胥而为夷也？

夫所谓先王之教者，何也？博爱之谓仁，仁而宜之之谓义，由是而之焉之谓道，足乎己，无待于外之谓德。其文《诗》、《书》、《易》、《春秋》，其法礼乐刑政，其民士农工贾，其位君臣父子师友宾主昆弟夫妇，其服麻丝，其居宫室，其食粟米果蔬鱼肉，其为道易明，而其为教易行也。是故以之为己，则顺而祥；以之为人，则爱而公；以之为心，则和而平；以之为天下国家，无所处而不当。是故生则得其情，死则尽其常。郊焉而天神假，庙焉而人鬼飨。曰：斯道也，何道也？曰：斯吾所谓道也，非向所谓老与佛之道也。（《原道》，《四部备要》本，卷一一，一页至四页下半）

三、李翱《复性书中》

或问曰：人之昏也久矣，将复其性者必有渐，敢问其方。曰：弗虑弗思，情则不生。情既不生，乃为正思。《易》曰："天下何思何虑。"[2]又曰："闲邪存其诚。"[3]《诗》曰："思无邪。"[4]

曰：已矣乎？曰：未也。此斋戒其心者也，犹未离于静。有静必有动，动静不息，是乃情也。《易》曰："吉凶悔吝，生于动者也。"[5]焉能复其性邪？

---

[1] 《大学》原文。

[2] 《系辞下》第五章，比较 Legge 译《易经》，三八九页。

[3] 第一卦《乾卦·文言》，比较 Legge 译《易经》，四一〇页。

[4] 《诗经》第二九七首《駉》，参看本书 25 页注[4]。

[5] 《系辞下》第一章。比较 Legge 所译，三八〇页。

曰：如之何？曰：方静之时，知心无思者，是斋戒也。知本无有思，动静皆离，寂然不动者，是至诚也。《中庸》曰："诚则明矣。"〔1〕《易》曰："天下之动，贞夫一者也。"〔2〕

问曰：不虑不思之时，物格于外，情应于内，如之何而可止也？以情止情，其可乎？曰：情者，性之邪也。知其为邪，邪本无有。心寂不动，邪思自息。惟性明照，邪何自生？《易》曰："颜氏之子〔3〕，有不善未尝不知，知之未尝复行也。"《易》曰："不远复，无祇悔，元吉。"〔4〕

【编者评述】

西汉发展出性善情恶两层分说的理论之后，数百年中，儒家的人性论就没有新的发展了。在此一时期中，佛道二家的人性论都有高度发展，就在佛教的刺激和挑战之下，李翱提出了调停之说，将西汉儒者的理论结合孟子的性善说、《易经》的性静之说，以及孟子与《中庸》的尽性论；他所要复的即此本善之性。

问曰：本无有思，动静皆离，然则声之来也，其不闻乎？物之形也，其不见乎？曰：不睹不闻，是非人也。视听昭昭而不起于见闻者，斯可矣。无不知也，无弗为也，其心寂然，光照天地，是诚之明也。《大学》曰："致知在格物。"〔5〕《易》曰："易，无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故，非天下之至神，其孰能与于此！"〔6〕

曰：敢问"致知在格物"何谓也？曰：格者，来也，至也。物至之时，其心昭昭然明辨焉，而不应于物者，是致知也，是知之至也。知至故意诚心正身修家齐而国理天下平〔7〕，此所以能参天地者也。（《李文公集·复性书》，《四部备要》本，卷一，八页上半至九页下半）

---

〔1〕《中庸》第二十一章。

〔2〕同本书394页注〔5〕。

〔3〕此指孔子最得意之门弟子颜回。参看《系辞下》第五章。比较Legge译，p. 392—393。

〔4〕第二十四卦，《复卦》初九爻辞。比较Legge所译，p. 108。

〔5〕《大学》原文。

〔6〕《系辞上》第十章。比较Legge译，p. 370。

〔7〕引述《大学》原文。

【编者评述】

复性与心斋两者俱来自《庄子》[1]。李翱之尝试消泯动静，甚至较庄子之调和于动静之间者[2]更进一步，李翱的“无思无虑”，极有类于禅宗。职是之故，李翱曾被指为佛家。李氏受有若干成分的佛家影响，固不可否认，但是他经由格物与致知以达致修身、齐家、平天下的思想，主要还是儒家的。他的无思虑，其实并无异于孟子之“不动心”[3]。不过，孟子之“不动心”，是一种行动的条件，而李翱较为关注的是心灵状态。值得注意的是李翱深受《中庸》诚的观念影响，但他似乎没有特别感到《中庸》中的笃行思想[4]。

---

〔1〕《庄子·缮性》及《人间世》；《南华真经》卷六，一五页下半、八一页上半及卷二，一三页上半。参看 Giles 所译《庄子》，1961 年版，p，156～157，p. 54。

〔2〕同上，《天道》，《南华真经》卷五，二四页。参看 Giles 译，p. 132～133。

〔3〕《孟子·公孙丑上》二。

〔4〕《中庸》第二十章。（译按：如谓“博学之、审问之、慎思之、明辨之、笃行之”。）

第二十八章　新儒家形上学与周敦颐的伦理学

新儒学的渊源或可溯自较早期的儒者，但真正开拓新儒学之视野并决定其导向者为周敦颐（周濂溪，1017—1073），一般称其为新儒学之先驱。在他两篇短著里——《太极图说》与《通书》——为后期新儒学奠定了形上学与伦理学的模式。太极图是否得自道士，仍有争论，但道家对他造成强烈的影响，则是可以确定的，“无极”观念即来自老子[1]。但他的太极图，并不和任何道家图完全相同，在他的从太极经由阴阳二气而生万物的生生历程中，他是忠实地依循着《易经》[2]而非道家。事实上，他所从事的，是将道家无的思想成分融合于儒家思想之中，但他却抛弃了道家玄理和神秘的性格。这个太极图曾被道教徒用为求取长生不老之药，但周敦颐将之用于理性的哲学。于是使中国哲学回到较为健康的境域中。

敦颐依赖《易经》这一点甚为重要，因为虽然在他以前很多新儒家为《易经》作了注疏，而提升了《易经》的地位，但周敦颐却是将其全部哲学建基于其上。从此以后，《易经》一书，在新儒学里具有无比的重要性。

不仅此也，他展开其学说谓“万为一，一实万方”，又谓“万一各正”，因之，肇始了新儒家又一基本观念——理一分殊——实开程颐[3]之先河。他也论到理、性、命，它们后来成为新儒家思想中，三个最基本的观念。但是他从未阐释太极之性质，太极与理之关系，或者太极、理与诚彼此间之关联。这类关联的厘清，直到朱熹才完成。

---

〔1〕《老子》第二十八章，又《庄子·在宥》，《南华真经》卷四，三六上半页，Giles 译《庄子》，1961 年版，p. 112。

〔2〕关于《易经》，参见本书 241 页注〔1〕。

〔3〕参看本书第三十二章选文第 75 条。

诚之观念，自是来自《中庸》[1]，周氏以静描述诚，显示了道家的影响。但对他来说，诚不只是静。它是五常之本，与百行之源。它是具体而无妄、纯粹而至善的。这诚之观念十分重要，他的学说往往即被认为以诚为本[2]。同样，敦颐显然认为诚是一种境态，吾人可以从中觉察气之善恶，而对善恶有所抉择。依敦颐意，诚者其体为静，而其用为动，此与道家大不相同。他据此反对道家之过分重内轻外。对他而言，理想人物为圣人，最高的理想为中庸。圣人之道"中正仁义"，也就是说圣人对于生命之内外两面同样重视。此种内外兼重的态度，实为程颢及其弟程颐的"敬以直内，义以方外"[3]之说的先导。

由前所述，很明显地，虽然有许多人将敦颐称为新儒家哲学之创始者，如某些人所为者，未免畸重；但称其为新儒学之先驱，亦嫌畸轻。最正确之评估，或莫若黄百家之说。他说："孔孟而后，汉儒止有传经之学，性道微言之绝久矣。……元公（指周敦颐）崛起……诸儒辈出……然仅可谓有开之必先，若论阐发心性义理之精微，端数元公之破暗也。"[4]

周敦颐，道州（今之湖南）人，字茂叔。他名其所喜爱之书斋为濂溪，后人尊为濂溪先生。濂溪极爱莲花，很显明地与莲花之清洁与幽静有关。他热爱生命，窗前草常不除[5]。二程兄弟一度受业于其门下（1046—1047年），深受其影响。因其影响，二程兄弟不入试、不猎[6]。敦颐嗜佛，程颐呼之为"穷禅客"[7]。但很奇怪地，敦颐受佛学影响殊少。事实上，他为新儒家铺下的路向，即既非佛，亦非道家影响所

---

[1] 《中庸》第十六、二十至二十六及三十二各章。

[2] 如黄宗羲（1610—1695）及黄榦（黄勉斋，1152—1221）。参看《宋元学案》，《四部备要》本，卷一二，一七页上半，一八页上半。

[3] 参看本书第三十一章，选文第18、32、46、50各条；第三十二章，选文第46条。

[4] 《宋元学案》，《四部备要》本，卷一一，二页上半。Graham在他《中国两大哲学家》一书中，辩称周敦颐所给予二程兄弟之影响殊微，因而不能视为新儒家之创始者。他说："二程哲学，并不是发展周敦颐的哲学而来的；而是建立在十分不同的前题上的。"（该书页162）其说是不足采信的，参看我对Graham书的评论，载于《美国东方学会杂志》（*Journal of the American Oriental Society*）1959年，p. 154。

[5] 《遗书》卷三，二页上半，载于《二程全书》。

[6] 同上，卷二上，二页下半；卷七，一页上半；卷三，一页下半；《粹言》卷二，一三页下半，载《二程全书》。

[7] 《遗书》卷六，四页上。

能改变他的儒家的基本性格[1]。

以下《太极图说》[2]及《通书》[3]采自《周子全书》。又表列《通书》中之主要观念及其章节索引如下：

动静	二、四、五、九、一二、一六、二〇、三五、四〇
宇宙论与形上学	一、一一、一六、三六
善与恶	三、七、一五
治	一二、三二
仁与义	三、五、六、一一、一二
公	二〇、二一、三七
几	三、四、九
中庸	六、七、一七
性与命	一、三、二二

《太极图说》

无极而太极。

太极动而生阳，动极而静，静而生阴，静极复动，一动一静，互为其根，分阴分阳，两仪立焉。

阳变阴合，而生水火木金土。五气顺布，四时行焉。

五行，一阴阳也。阴阳，一太极也。太极，本无极也。五行之生也，各一其性。

无极之真，二五之精，妙合而凝。乾道成男，坤道成女。

二气交感，化生万物。万物生生，而变化无穷焉。

---

[1] 敦颐仕宦颇勤。公元1040年任主簿，公元1046—1054年任诸县县令，公元1056—1059年调司理参军，公元1061—1064年任国子监博士及虔州通制，卒于1073年。参看《宋史》，《四部丛刊》本，卷四二七，二页下半至五页上半。

[2] 此一短著，多种选本皆有选录，并被译成多种欧洲语言。太极图本身，对于吾人之了解濂溪表现于《太极图说》之中的思想而言，是不需要的。

[3] 《通书》有许多版本。1869年《正谊堂全书》版，有朱熹的注释。在《周子全书》，则附有其他新儒家的评注在内。Grube所译德文版，请参看书目。其他译本，有de Harlez, *L' Ecole philosophiquemoderne de la Chine*, pp. 25～32（部分）；周毅卿 *La philosophiemorale dans le Néo－Confucianisme*, pp. 163～188，本书所据为《万有文库》版《周子全书》。

惟人也，得其秀而最灵。形既生矣，神发知矣，五性感动，而善恶分，万事出矣。

圣人定之以中正仁义（圣人之道不外四者）[1]，而主静（无欲故静），立人极焉。故圣人与天地合其德，日月合其明，四时合其序，鬼神合其吉凶[2]。

君子修之吉，小人悖之凶。

故曰："立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义"。"[3]又曰："原始反终，故知死生之说。"[4]大哉易也，斯其至矣！（《周子全书》，卷一至二，四至三二页）

【编者评述】

《图说》奠定了近八百年来，新儒家形上学及宇宙论之主要纲领。很少短篇的论著能够像《图说》这样产生巨大的影响。虽说整个观念大多来自《易经》，但我们必须注意，《图说》放弃了《易经》的八卦，而采用了五行，显示这个系统是出于周敦颐的本人构思。

在太极图与太极观念的历史中，衍生出大量的文献。但就哲学意义言，许多新儒家仍追随敦颐，虽是在许多细节上有所歧异。不过，敦颐有两个观念引起了相当的批判。一为无极的观念。朱熹与陆象山之有名争辩，即争辩此一观念。开首语"无极而太极"的"而"字，意谓"也是"或"转为"；但亦可训释为"以及"，在此一训释下，无极与太极，便分为两橛；此正陆象山所极力反对，认为周敦颐已析太极而为二矣[5]。他方面朱熹则坚称周子非谓太极之外别有无极[6]，无极是实体未有形状之前的状态，而太极则是实体有形状之后的状态，两者通贯一体[7]。此种解释，为多数新儒家所接受，包括最杰出的新儒家如曹端（曹月川，1376—1434）与薛瑄（薛敬轩，1392—1464）均赞同其说[8]。

---

[1] 此处以及下文括弧中之语，均系敦颐本人的注释。

[2] 《易经》，第一卦《乾卦·文言》，比较 Legge 译，p. 417。

[3] 同上，《说卦》，比较 Legge 译，p. 423。

[4] 同上，《系辞上》第四章，比较 Legge 译，p. 353。

[5] 《象山全集》，《四部备要》本，卷二，六页上半、九页上半，《与朱元晦书》。

[6] 《朱子语类》，1876 年版，卷九四，二页上半至下半。

[7] 《朱子文集》、《朱子大全》，卷三六，八页上半至一二页上半。关于朱子及他儒对于此一争论的评述，参见《宋元学案》，《四部备要》，卷一二，三页上半至九页上半。

[8] 参看《周子全书》，1937 年版，八一及八九页，关于其他新儒家对于"图说"的讨论，参看《宋元学案》，《四部备要》本，卷一二，一页下半至一五页上半。

另一观念，引起许多批判者，即为道家式的主静之说。朱熹竭力解释周子之所谓静乃动之基，作圣之四大德性（中、仁、正、义），前两者是动，后两者是静；这种阐释未免武断，不足以令人信服[1]。同样地，李光地（1642—1718）亦竭力辨正周子《太极图说》所谓“无欲故静”，意同于《通书》中所说“无欲则静，处动直”[2]，依周子意，静不离动[3]。在《通书》里，动静确是连言[4]，事实上，动字有数次单独言之[5]，而从未单提静字。但是就《图说》而论，其强调静义，是不可否认的。最好的做法是，我们承认周子确曾受道家影响，同时也必须注意到，周子也导致新儒学远离道家。

《通书》

《诚》上第一

诚者[6]，圣人之本。

“大哉乾元，万物资始”[7]，诚之源也。

“乾道变化，各正性命”[8]，诚斯立焉。

纯粹至善者也。

故曰：“一阴一阳之谓道。继之者善也，成之者性也。”[9]

元亨,诚之通。利贞，诚之复。

大哉易也，性命之源乎！

---

〔1〕《周子全书》，二四页。（译按：即指“问中正仁义而主静，中仁是动，正义是静，如先生解曰：非此心无欲而静，则何以酬酢事物之变，而一天下之动哉？……”）

〔2〕《通书》第二十章。

〔3〕《榕村通书篇》，为《通书》附录，《四部备要》本，二页上半。

〔4〕《通书》第四、第五、第九、第十六及第二十各章。

〔5〕《通书》第二、第三十一及第三十二各章。

〔6〕诚字，其义涵不仅狭义地指诚，也含有信（honesty）、寡过（absence of fault）、敬（seriousness）、尽己之性（Being true to one's true self）、尽物之性（Being true to the nature of being）、真实无妄（realness）诸义。

〔7〕《易经》，第一卦，《乾卦》彖辞，比较 Legge 译《易经》，p. 213。

〔8〕同上。

〔9〕同上，《系辞上》第五章，比较 Legge 译，p. 355 ~ 356。

《诚》下第二

圣，诚而已矣。

诚，五常之本，百行之源也。

静无而动有，至正而明达也。

五常百行，非诚，非也，邪暗塞也，故诚则无事矣[1]。

至易而行难，果而确，无难焉。

故曰："一日克己复礼，天下归仁焉。"[2]

《诚几德》第三

诚无为，几善恶。

德爱曰仁，宜曰义，理曰礼，通曰智，守曰信。

性焉安焉之谓圣，复焉执焉之谓贤。

发微不可见，充周不可穷之谓神[3]。

【编者评述】

本章第一句（译按："诚无为，几善恶。"）在新儒家之间，引起许多争端[4]。就诚之内涵言，周子似乎陷于自相矛盾，一方面，周谓诚是德性之源，是纯善，然而又谓"几善恶"，意即诚又是善与恶之源。事实上，恶的问题一直困扰着新儒家，直到张载（张横渠，1020—1077）[5]才予以解决。周子赞成传统儒家立场，即人性本善，但与外物相交接，则善恶生。道、释两家认为外物影响使人堕落；儒家则将责任归之于人本身，认为恶之生，系由于人之失乎中道[6]，因之道德的善

---

〔1〕 译按：朱子注："诚，则众理自然，无一不备，不待思勉而从容中道矣。"（《周子全书》，一二四页）

〔2〕《论语·颜渊》一。

〔3〕 比较《孟子·尽心下》二五。

〔4〕 参看《周子全书》，一二六至一三三页。

〔5〕 参看拙著《新儒家对于罪恶问题之处理》一文，载《庆祝胡适先生六十晋五诞辰论文集》，七七三至七九一页。

〔6〕 参看《周子全书》第七章及第二十二章。

性是其体，善与恶只在用中显露出来。这种学说，历新儒学之整个历史而屹立未改。孙奇逢（1584—1675）在评论本章时，有谓周子教人善出于正，恶出于偏，其说迥异于胡宏（五峰，1100—1155）善恶并出于性之说[1]，周子的重要贡献，在于他的“几”的观念，此一观念亦见于《通书》第四及第九两章。依朱子义，几之含义，亦见于第二十七章[2]。

“几”字意指一种原动力，行动的内在源泉，不可见的端倪，人趋善或趋恶的抉择点。于此几微之地，人必须至诚无欺地面对他的道德本性，才能得其中庸而无过与不及。如此，周子将静态转为动态了。

《圣》第四

“寂然不动”者，诚也。“感而遂通”者，神也[3]。动而未形，有无之间者，几也。

诚精故明，神应故妙，几微故幽。

诚神几曰圣人。

《慎动》第五

动而正曰道。

用而和曰德。

匪仁、匪义、匪礼、匪智、匪信，悉邪也。

邪动辱也，甚焉害也，

故君子慎动。

《道》第六

圣人之道，仁义中正而已矣。

守之贵，

---

〔1〕《理学宗传》，1880年版，卷一，九页上半。

〔2〕《周子全书》，一七八页。

〔3〕《易经·系辞上》，第十章，比较 Lesse 译，p. 370。

行之利，
廓之配天地，
岂不易简？岂为难知？
不守不行不廓耳。

【编者评述】

本章“仁义中正”之句，引述自《太极图说》。《通书》覆述图说者凡四见（第六、十六、二〇及二十二各章），事实上诚如朱熹所说，《通书》一部皆是解太极说[1]。

《师》第七

或问曰：“曷为天下善？”曰：“师。”曰：“何谓也？”曰：“性者，刚柔善恶中而已矣。”不达。

曰：“刚善，为义、为直、为断、为严毅、为干固；恶，为猛、为隘、为强梁。柔善，为慈、为顺、为巽；恶，为懦弱、为无断、为邪佞。惟中也者和也，中节也，天下之达道也，圣人之事也。故圣人立教，俾人自易其恶，自至其中而止矣。故先觉觉后觉，暗者求于明，而师道立矣。师道立，则善人多。善人多，则朝廷正而天下治矣。”

【编者评述】

周子本章之论教以及下文之论为政、礼、乐，皆是传统原义，并无新义，此在后期新儒家亦属如此。此处最重要之哲学观念，在于以中即至善。朱熹则认为，刚柔善恶皆是言气质之性，非本性也[2]。

《幸》第八

人之生，不幸不闻过，大不幸无耻。

---

〔1〕《周子全书》，一二〇页。
〔2〕《朱子语类》卷九四，三二页下半。

必有耻则可教，闻过则可贤。

《思》第九

《洪范》曰："思曰睿，睿作圣。"[1]

无思，本也。思通，用也。几动于彼，诚动于此。无思而无不通为圣人。

不思则不能通微，不睿则不能无不通。是则无不通生于通微，通微生于思。

故思者圣功之本，而吉凶之机也。

《易》曰："君子见几而作，不俟终日。"[2]

又曰："知几其神乎。"[3]

【编者评述】

受道家影响，周敦颐主静，但他同时也重视思，却与道家不同。思乃能使人警觉于善恶之几微。非常明显地，周子之静与道家之静两者之间，有一根本之歧义。不过，关于思之本身，周子所阐发者殊少。

《志学》章第十

圣希天，贤希圣，士希贤。

伊尹、颜渊，大贤也。伊尹耻其君不为尧舜[4]，一夫不得其所，若挞于市。颜渊[5]不迁怒、不贰过[6]，三月不违仁[7]。

---

〔1〕《书经·洪范》，比较 Legge 译《书经》，p. 327。

〔2〕《系辞下》第五章，比较 Legge 译《易经》，p. 392。

〔3〕同上。

〔4〕伊尹为相，辅佐商汤，开创商朝。商汤之孙太甲（约略公元前 1738—1727 年在位），为一平庸之君主，为伊尹所放逐。关于伊尹的故事，参看《书经·说命下》，卷三，（Legge 译《书经》，p. 262）。

〔5〕孔子最得意之弟子。

〔6〕《论语·雍也》二。

〔7〕同上，《雍也》五。

志伊尹之所志，学颜子之所学，

过则圣，及则贤，不及则亦不失于令名。

《顺化》第十一

天以阳生万物，以阴成万物。生，仁也；成，义也。

故圣人在上，以仁育万物，以义正万民。

天道行而万物顺，圣德修而万民化。大顺大化，不见其迹、莫知其然之谓神。

故天下之众，本在一人。道岂远乎哉？术岂多乎哉？

《治》第十二

十室之邑，人人提耳而教，且不及。况天下之广，兆民之众哉！曰：纯其心而已矣。

仁义礼智四者，动静言貌视听无违之谓纯。

心纯则贤才辅，贤才辅则天下治。

纯心要矣，用贤急焉。

《礼乐》第十三

礼，理也。乐，和也。

阴阳理而后和，君君臣臣，父父子子，兄兄弟弟，夫夫妇妇，万物各得其理然后和。故礼先而乐后。

《务实》第十四

实胜，善也；名胜，耻也。故君子进德修业，孳孳不息，务实胜也。德业有未著，则恐恐然畏人知，远耻也。小人则伪而已。故君子日休，小人日忧。

《爱敬》第十五

有善不及

曰："不及则学焉。"

问曰："有不善？"

曰："不善，则告之不善，且劝曰：'庶几有改乎，斯为君子。'有善一、不善二，则学其一而劝其二。有语曰：'斯人有是之不善，非大恶也。'则曰：'孰无过焉，知其不能改？改则为君子矣。不改为恶，恶者，天恶之，彼岂无畏耶？乌知其不能改？'"[1]

故君子悉有众善，无弗爱且敬焉。

《动静》第十六

动而无静，静而无动，物也。

动而无动，静而无静，神也[2]。

动而无动，静而无静，非不动不静也[3]。

物则不通，神妙万物。

水阴根阳，火阳根阴。

五行阴阳，阴阳太极。

四时运行，万物终始。

混兮辟兮，其无穷兮。

---

〔1〕 依照朱子注，答语应结于此处。

〔2〕 朱注谓："神则不离于形，而不囿于形矣。"（《周子全书》，一五七页）

〔3〕 朱注谓："动中有静，静中有动。"（《周子全书》，一五七页）

《乐上》第十七

古者圣王制礼法，修教化，三纲正，九畴叙[1]，百姓大和，万物咸若。

乃作乐以宣八风之气，以平天下之情。

故乐声淡而不伤，和而不淫。入其耳，感其心，莫不淡且和焉。淡则欲心平，和则躁心释。

优柔平中，德之盛也。天下化中[2]，治之至也。是谓道配天地，古之极也[3]。

后世礼法不修，政刑苛紊，纵欲败度，下民困苦；谓古乐不足听也，代变新声，妖淫愁怨，导欲增悲，不能自止，故有贼君弃父，轻生败伦，不可禁者矣。

呜呼！乐者，古以平心，今以助欲。古以宣化，今以长怨。不复古礼，不变今乐，而欲至治者，远矣。

《乐中》第十八

乐者，本乎政也。政善民安，则天下之心和。故圣人作乐以宣畅其和心，达于天地，天地之气，感而大和焉。

天地和则为物顺，故神祇格，鸟兽驯。

《乐下》第十九

乐声淡则听心平，乐辞善则歌者慕，故风移而俗易矣；妖声艳

---

〔1〕《洪范》九畴参看本书第一章，三。

〔2〕朱子谓："天下化中，当作化成，本《易》'圣人久于其道而天下仅成'之意也。"〔译按：陈荣捷先生依朱子意，将化中（Middle）解作化成（to Complete），故陈先生于"天下化中"一句英译为"The World is transformed and brought to completion"，其译义至精当。

〔3〕引述《老子》第六十八章。

辞之化也亦然。

《圣学》第二十

“圣可学乎?”曰:“可。”曰:“有要乎?”曰:“有。”“请问焉。”曰:“一为要。一者,无欲也。无欲,则静虚动直。静虚则明,明则通;动直则公,公则溥。明通公溥,庶矣乎。”

【编者评述】

儒家从不主张无欲。孟子仅主张寡欲[1]。周子此处受道家影响是显然的。在往昔,无欲不过是道家或佛家的修持方法,但自此以后,儒家修身亦如此。但朱子认为[2],周子“无欲”的话说得太高了,卒急难凑泊,常人如何便得无欲,故伊川只说个敬字代之,意指专心一志[3]。很明显地在消除这种道家的影响。

《公明》第二十一

公于己者公于人,未有不公于己而能公于人也。

明不至则疑生,明、无疑也。谓能疑为明,何啻千里。

《理性命》第二十二

厥彰厥微,匪灵弗莹。

刚善刚恶,柔亦如之,中焉止矣。

二气五行,化生万物。五殊二实,二本则一,是万为一,一实万分。万一各正,小大有定。

---

〔1〕《孟子·尽心下》三五。

〔2〕《周子全书》,一六五页。

〔3〕参看本书第三十二章,选文第32、46条。

【编者评述】

此为最重要之一章，因其讨论到新儒家最基本的三个论题：性、理与命。但颇为奇特的，此三字在本章中却无一字出现。依朱子，首二句言理，次三句言性，余句言命[1]；但孙奇逢则指出，在天为命，在人为性，理一而已，即二者皆为理[2]。朱熹将“一”同于太极。新儒家根本教义的理一分殊，于此已获简要的阐发。有如朱子所云：“万一各正，便是理一分殊处。”[3]职是之故，本章包含了新儒家的三大基本论题与最根本教义之一。

《颜子》第二十三

颜子一箪食、一瓢饮、在陋巷，人不堪其忧，而不改其乐[4]。

夫富贵，人所爱也。颜子不爱不求，而乐乎贫者，独何心哉？

天地间有至贵至爱[5]可求，而异乎彼者，见其大而忘其小焉尔。

见其大则心泰，心泰则无不足，无不足则富贵贫贱处之一也。处之一，则能化而齐[6]，故颜子亚圣。

《师友上》第二十四

天地间至尊者道，至贵者德而已矣。至难得者人，人而至难得者，道德有于身而已矣。求人至难得者有于身，非师友则不可得也已。

---

[1] 《周子全书》，一六八至一六九页。

[2] 同上，一六九页。依吕柟（1479—1542）意，本章主要在说明性与命依于同一理。参看其所著《宋四子抄释》有关周子一节，《惜阴轩丛书》本，卷一，八页上半。

[3] 《朱子语类》卷九四，四一页下。

[4] 《论语·雍也》九。

[5] 朱子以为当作“至贵至富，可爱可求”（见《周子全书》朱注，一七一页）。

[6] 《周子全书》，一七二页，朱子注谓“齐字意复，恐或有误，或曰齐，齐于圣也”。但我以为吾接受齐字之一般义为“齐等”，则本句无误矣。岂朱子不欲将周子齐字义涵联系于庄子齐物之论欤？

《师友下》第二十五

道义者，身有之，则贵且尊。

人生而蒙长，无师友则愚。是道义由师友有之，而得贵且尊，其义不亦重乎！其聚不亦乐乎！

《过》第二十六

仲由[1]喜闻过[2]，令名无穷焉！今人有过，不喜人规，如护疾而忌医，宁灭其身而无悟也，噫！

《势》第二十七

天下势而已矣[3]。势，轻重也。

极重不可反[4]，识其重而亟反之可也。

反之，力也。识不早，力不易也。

力而不竞，天也。不识不力，人也。

天乎？人也，何尤！

《文辞》第二十八

文所以载道也，轮辕饰而人弗庸，徒饰也，况虚车乎！

文辞，艺也；道德，实也。笃其实而书之艺者，美则爱，爱则传焉。贤者得以学而至之，是为教。故曰："言之无文，行之

---

〔1〕即子路。孔子之弟子，公元前542—前480。

〔2〕《孟子·公孙丑上》八。

〔3〕朱子注："一轻一重，则势必趋于重，而轻愈轻，重愈重矣。"（《周子全书》，一七八页）

〔4〕"反"字原意为反复之"反"，但此处解作约制。

不远。”[1]

然不贤者，虽父兄临之，师保勉之，不学也，强之不从也。此犹车已饰而人不用也。

不知务道德，而第以文辞为能者，艺焉而已。噫！弊也久矣！

《圣蕴》第二十九

“不愤不启，不悱不发，举一隅不以三隅反，则不复也。”[2]

子曰：“予欲无言，天何言哉？四时行焉？百物生焉！”[3]

然则圣人之蕴微，颜子殆不可见，发圣人之蕴，教万世无穷者，颜子也。圣同天，不亦深乎！

常人有一闻知，恐人不速知其有也。急人知而名也，薄亦甚矣！

《精蕴》第三十

圣人之精，画卦以示；圣人之蕴，因卦以发。卦不画，圣人之精不可得而见，微卦，圣人之蕴殆，不可悉得而闻。

《易》何止五经之源[4]，其天地鬼神之奥乎！

《乾损益[5]动》第三十一

“君子乾乾不息于诚”，然必“惩忿窒欲”，“迁善改过”[6]，而后至。乾之用其善是[7]，损益之大莫是过，圣人之旨深哉！

---

[1] 《左传》襄公二十五年，参看 Legge 译《春秋》，p. 517。

[2] 《论语·述而》八。

[3] 同上，《阳货》一九。

[4] 五经，除《易经》外，尚有《书》、《诗》、《礼》与《春秋》。

[5] 《易经》第一卦《乾》，第四十一卦《损》，第四十二卦《益》。

[6] 数句皆《易经》三卦中语，比较 Legge 译，p. 317、p. 319、p. 410。

[7] 据朱子，“其”读为“莫”。

"吉凶悔吝生乎动"[1]，噫！吉一而已，动可不慎乎？

《家人睽复无妄》[2]第三十二

治天下有本，身之谓也。治天下有则，家之谓也。

本必端，端本，诚心而已矣。则必善，善则、和亲而已矣。

家难而天下易，家亲而天下疏也。

家人离，必起于妇人。故《睽》次《家人》，以"二女同居而志不同行"[3]也。

尧所以厘降二女于妫汭：舜可禅乎？吾兹试矣！

是治天下，观于家。治家，观身而已矣。身端，心诚之谓也。诚心，复其不善之动而已矣。

不善之动，妄也。妄复则无妄矣，无妄则诚矣。

故《无妄》次《复》而曰："先王以茂对时育万物。"[4]深哉！

《富贵》第三十三

君子以道充为贵，身安为富，故常泰，无不足。而铢视轩冕，尘视金玉，其重无加焉尔！

《陋》第三十四

圣人之道，入乎耳，存乎心，蕴之为德行，行之为事业；彼以文辞而已者，陋矣。

---

〔1〕《易经·系辞下》第一章，比较 Legge 译，p. 380。

〔2〕《易经》，第三十七、三十八、二十四及二十五各卦。

〔3〕同上，《睽卦》彖辞，比较 Legge 译，p. 242。

〔4〕同上，《无妄卦》象辞，比较 Legge 译，p. 299。

《拟议》第三十五

至诚则动，动则变，变则化，故曰："拟之而后言，议之而后动；拟议以成其变化。"[1]

《刑》第三十六

天以春生万物，止之以秋。物之生也，既成矣，不止则过焉，故得秋以成。圣人之法天，以政养万民，肃之以刑。民之盛也，欲动情胜，利害相攻，不止，则贼灭无伦焉！故得刑以治。

情伪微暧，其变千状，苟非中正明达果断者，不能治也。《讼》卦曰："利见大人。"[2]以刚得中也。《噬嗑》曰："利用狱。"[3]以动而明也。

呜呼！天下之广，主刑者，民之司命也，任用可不慎乎！

《公》第三十七

圣人之道，至公而已矣。或曰："何谓也?"曰：天地至公而已矣。

《孔子上》第三十八

《春秋》[4]正王道，明大法也，孔子为后世王者而修也，乱臣贼子诛死者于前，所以惧生者于后也。宜乎万世无穷，王祀夫子，报德报功之无尽焉！

---

〔1〕《系辞上》第八章，比较 Legge 译，p. 361。

〔2〕第六卦，《讼》彖辞，比较 Legge 译，p. 69。

〔3〕第二十一卦，《噬嗑》卦辞及彖辞，比较 Legge 译，p. 230。

〔4〕关于《春秋》，参看本书 2 页注〔6〕。

《孔子下》第三十九

道德高厚，教化无穷，实与天地参而四时同，其惟孔子乎！

《蒙艮》[1]第四十

童蒙求我[2]，我正果行，如筮焉！筮，叩神也。再三则渎矣，渎则不告也[3]。

山下出泉[4]，静而清也。汩则乱，乱不决也。

慎哉！其惟时中乎！

艮其背[5]，背非见也。静则止，止非为也。为不止矣，其道也深乎！

---

〔1〕《易经》，第四卦及第五十二卦。

〔2〕同上，第四卦，《蒙》卦辞，比较 Legge 译，p. 64。

〔3〕同上，比较 Legge 译，p. 261。

〔4〕同上，比较 Legge 译，p. 271。

〔5〕同上，第五十二卦，《艮卦》卦辞，比较 Legge 译，p. 175。

第二十九章　邵雍象数之学与客观趋势

虽说新儒家有其形而上学，但大体说来，其学说是以人为中心。它从人出发而遍论整个宇宙。但在邵雍（邵康节、邵尧夫，1001—1077），方向却是相反的。依邵雍之见，人仅是万物之一，虽是最重要之一环，但仍不过是广大的宇宙历程中的一部分。

邵子的基本观念有三：（1）有某些最高原理（皇极），宰制宇宙。（2）这些原理，可由“数”来辨识。（3）对这些原理的最佳认识，是客观，即以物观物。在万物皆有其理之观念方面，他与其他新儒家无异。在这种观念下，他瘁其心力于他的主要著作《皇极经世书》。他跟其他新儒家一样，遵依在《易经》中宇宙演化历程的模式——太极经由阴阳二气而生万物——邵雍加入了数的因素。依邵子之说，宇宙之运行或变化（译按：邵子称之为“发”，即运行变化）是由于神，神则数、数则象、象则器（具体事物）。整个演化历程，依理而行，而且是合乎自然的。人为天行中之灵者，但人受制于数，此与其他万物无异。

数的观念，并非新创。在《老子》、《易经》、五行学派或西汉纬书，以及扬雄书中均有，不过以其全部哲学，建基于“数”上，并建立一种数字式的微化系统者，邵雍为第一人。很显明地，受《易经》太极孕育而生四象（太阳、少阳、太阴、少阴）的影响，他用“四”作为宇宙万有的分类基础。因而有天之四象（日、月、星、辰），有地之四体（水、火、土、石），有四造化（走、飞、草、木），有四官（目、耳、鼻、口），有转化天下之四法（尽道、尽德、尽功、尽力），有统治天下之四型（皇、帝、王、伯），有昊天之四府（春、夏、秋、冬）等等，整个设计整齐而有系统，但也机械而武断。不过他的由四分到六十四（亦即《易经》卦数）分的层级化体系，清楚地指示出从一到多的演化历程。此外，由于此一历程主要是精神——表现在交感活动

和阴阳之静之中——作用的结果，因此宇宙的运作被认为是开与阖，富有《易经》的动态特色。此一级数化理论的新颖之处在于，事物被看成是明确而有定的，并且是可以经由数字计算而加以预知的。邵雍将此观念套用在历史上，把历史过程类比于四季，其始点可以计算而其终点可以预言。

在这样的事物图象中，实观地观物（以物观物）不仅是可欲的，也是必要的。以此观物即谓不主观，而一循于事物内在之理，以维持情的正而不偏。

在这些观念上，邵子与其他新儒家很相似。但一般说来，邵子自有他自己的特色。中国哲学史家经常提及“北宋五子”，多指周敦颐、邵雍、张载、程颢及程颐。诸儒都是同一时代之人，且彼此为朋友。但朱熹辑录北宋哲学著作时，却排除了邵雍。其他有名的辑录，固包含邵子，但置其于张载之后，虽然邵子年长张载九岁，两人同一年去世[1]。这是因为朱熹所排的新儒学道统谱系，系由周敦颐而二程兄弟而后传之张载。后期新儒家的道统中，则列朱子而没有邵雍[2]。

邵雍之受到轻视，一部分是由于朱熹以及其他新儒家的宗派意识作祟。所有文献都同意邵雍受学于一道士，但邵子在新儒家中不被重视的主要原因，乃在于邵子对孔门中如仁义等中心问题均无讨论，如谢良佐所说：“为他见得天地进退万物消息之理……于圣门下学上达底事，更不施工。”[3]吾人或可为邵子辩说，邵子亦视人为天地之最灵者，同时亦如其他新儒家一样视圣人为理想人物，且以性、命与理作为其基本问题。不过，他不像他同时代的新儒家一样措心于社会与道德问题，这是无可否认的。正由于这个缘故，邵雍对同代诸儒，影响殊少，也无追随

---

〔1〕《近思录》辑录其他四家新儒家之说，但不列入邵雍。其他新儒家辑录，有 1405 年胡广（1370—1418）等编纂的《性理大全》，1666 年孙奇逢（1584—1675）的《理学宗传》，1717 年李光地（1642—1718）编纂的《性理精义》。但 1605 年周汝登所纂《圣学宗传》一书，邵雍却含列在内，且其名在张载之前。周属于新儒家唯心派，亦即阳明学派，此派固直接反对朱子之唯理派。在黄宗羲（1610—1695）等所纂《宋元学案》（公元 960—1368 年）亦列邵雍于张载之前，黄固亦属王学。

〔2〕例如，在张伯行（1651—1725）所编《道统录》中，周（敦颐）、二程（颢、颐）、张（载）及朱（熹）俱在道统内，而不列邵雍。张伯行固为一热烈之拥朱子者。

〔3〕《上蔡语录》，《正谊堂全书》版，卷一，八页上半。程颢亦云：“尧夫犹空中楼阁。”见《二程全书》，《遗书》卷七，一页下。

者，他的学说也不为后期新儒家所传布。

但邵子其人，却极受崇敬。他穷居洛阳垂四十载。曾二次被任命两种小官，但是他谢绝了。出则乘小车，无论老幼，争相迎候[1]。他著书多种，但最重要者为《皇极经世书》[2]。

下列许多主要主题索引，均选自《皇极经世书》。

宇宙论	一、一〇至一三、二一、二三
象	一二、一六、一七、一九、二〇、二三、二六
历史与古今	五至七、二二
人	二、三、一四、一五、二四
心与诚	二七、三〇
数	九、一二、一六、一七、一九、二〇、二一、二六
理、性与命	三、八、一六、二〇、二三、二五、二七、三一
神	一三、一八、一九、二四、二六、二九
以物观物	八、二四、二八、二九
阴阳与太极	一、一〇至一二、一五、二四至二七

《皇极经世书》

1. 天生于动者也，地生于静者也，一动一静交而天地之道尽之矣。动之始则阳生焉，动之极则阴生焉，一阴一阳交而天之用尽之矣。静之始则柔生焉，静之极则刚生焉，一刚一柔交而地之用尽之矣。动之大者谓之太阳，动之小者谓之少阳；静之大者谓之太阴，静之小者谓之少阴。太阳为日，太阴为月，少阳为星，少阴为

---

[1] 依照《宋史》（公元960—1279年）百衲本，卷四二七，一八页下半至二一页下半，邵雍受学于李之才，其时之才摄北海县令，在今之山东省，授以《易经》中之卦图，即邵氏先天象数之学所从出。李之才则得之于道士陈搏（公元906—989）。邵雍岁时耕以自给，自号“安乐先生”，名其居为“安乐窝”。士大夫及诸贤中如司马光辈，均敬雍，恒相从游。程颢及颐为其好友。约在1060年，任将作监主簿，约十年后补团练推官，任职期间，他都不占居公舍。参看 Bruce 著 *Chu Hsi and His Masters*' pp. 31 ~ 35。

[2] 此系邵雍最主要之著作。篇数各版本不同，少者八篇，多至十七篇。有很多的版本，其中包括道藏（卷705—718）本。本书系采用《四部备要》版，共九篇。第五、六篇系《观物内篇》，第七篇上、第八篇下系《观物外篇》，本书摘录即出自以上诸篇。摘录各节 de Harlez 的 *L' École philosophique moderm de la Chine*，pp. 82 ~ 110，曾有翻译。

辰，日月星辰交而天之体尽之矣。静之大者谓之太柔，静之小者谓之少柔；动之大者谓之太刚，动之小者谓之少刚。太柔为水，太刚为火，少柔为土，少刚为石，水火土石交而地之体尽之矣。

日为暑，月为寒，星为昼，辰为夜，暑寒昼夜交而天之变尽之矣。水为雨，火为风，土为露，石为雷，雨风露雷交而地之化尽之矣。暑变物之性，寒变物之情，昼变物之形，夜变物之体，性情形体交而动植之感尽之矣。雨化物之走，风化物之飞，露化物之草，雷化物之木，走飞草木交而动植之应尽之矣。**（卷五，一页下半至二页下半）**

2. 人之所以能灵于万物者，谓目能收万物之色，耳能收万物之声，鼻能收万物之气，口能收万物之味。声色气味者，万物之体也；目耳鼻口者，万物之用也。体无定用，惟变是用。用无定体，惟化是体。体交而人物之道于是备矣。**（卷五，五页下半）**

3. 《易》曰："穷理尽性以至于命。"[1]所以谓之理者，物之理也。所以谓之性者，天之性也。所以谓之命者，处理性者也。所以能处理性者，非道而何？是知道为天地之本，天地为万物之本。以天地观万物，则万物为万物。以道观天地，则天地亦为万物。道之道尽之于天矣，天之道尽之于地矣，天地之道尽之于万物矣，天地万物之道尽之于人矣。人能知天地万物之道，所以尽于人者，然后能尽民也。**（卷五，七页上半）**

4. 善化天下者，止于尽道而已。善教天下者，止于尽德而已。善劝天下者，止于尽功而已。善率天下者，止于尽力而已。以道德功力为化者，乃谓之皇矣。以道德功力为教者，乃谓之帝矣。以道德功力为劝者，乃谓之王矣。以道德功力为率者，乃谓之伯矣。**（卷五，一四页上半）**

5. 夫古今者，在天地之间，犹旦暮也。以今观今，则谓之今矣。以后观今，则今亦谓之古矣。以今观古，则谓之古矣。以古自观，则古亦谓之今矣。是知古亦未必为古，今亦未必为今，皆自我而观之也。安知千古之前，万古之后，其人不自我而观之也？**（卷五，一四页下半）**

---

〔1〕《易经·说卦传》，第一章，比较 legge 译《易经》，p. 422。

6. 所以自古当世之君天下者，其命有四焉：一曰正命（天命之也），二曰受命（人授之也），三曰改命（有所改革），四曰摄命（以臣行君之事者也）[1]。正命者，因而因者也；受命者，因而革者也；改命者，革而因者也；摄命者，革而革者也。因而因者，长而长者也。因而革者，长而消者也。革而因者，消而长者也。革而革者，消而消者也。革而革者，一世之事业也。革而因者，十世之事业也。因而革者，百世之事业也。因而因者，千世之事业也。可以因则因，可以革则革者，万世之事业也。一世之事业者，非五伯之道而何[2]？十世之事业者，非三王之道而何？百世之事业者，非五帝之道而何[3]？千世之事业者，非三皇之道而何？万世之事业者，非仲尼之道而何？是知皇帝五伯者，命世之谓也；仲尼者，不世之谓也。(**卷五，一五页上至下半**)

7. 三皇，春也（三皇不言而化，故于时为春）。五帝，夏也（五帝典章备矣，故于时为夏）。三王，秋也（三王法度成矣，故于时为秋）。五伯，冬也（五伯刑杀尚矣，故于时为冬）[4]。七国，冬之余冽也。(**卷六，一五页上半**)

【编者评述】

邵雍是中国哲学家中少数尝试去建构一种历史的形上学理论的人之一。他像其他的哲学家一样，不能摆脱循环论。接合循环论和他自已的数的理论，邵雍把历史看成循环不已的系列。肇始于一世为三十年的传统单位，他以一运为十二世（犹之一日为十二时辰）即三六〇年，一会为三十运（犹之取象一月为三十日），即一〇八〇〇年，以及一元为十二会（犹之十二个月为一年），即一二九六〇〇年。依邵子意，头三会相应于一年之头三月或一日之头三时，在一日中，一阳初生，万物资

---

〔1〕三个括弧中均为邵伯温（1057—1134）之注语，见《性理大全》卷九，三四页上半。祝泌（活动于公元1279年）以为受命为继世之君；改命为改革或革命；摄命为权宜或暂时的统治。见其《观物篇解》，《四库全书珍本》版，卷五，四四页下半。

〔2〕五霸为：齐桓公（约公元前685—前643年在位）晋文公（约公元前636—前628年在位）、秦穆公（约公元前659—前619年在位）、楚庄王（约公元前613—前589年在位）及宋襄公（约公元前650—前635年在位）。

〔3〕在群经中，关于五帝，有许多种说法，他们都是四五千年前传说中的统治者。但其中的两种说法里，尧舜俱列在内。

〔4〕括弧中亦为邵伯温注语，见《性理大全》，卷十，二三页下半。

始。因之，头三会中天、地、人依序而生。迨至第六会（六四八〇〇年）或六月，阳运已极，此亦即尧舜圣王之时际。在邵子之时（七五六〇〇年），即公元11世纪，其时阳始衰而阴盛。最后，经过一二九六〇〇年，此一整个循环将终，而为另一循环之肇始。

此一整个论据，专断而造作。此种一世承续另一世的观念，很显明地有佛家之影响在，因为佛家即从世世轮回的观点来理解，而中国的循环思想，则意指此世历史之内的升降兴亡。

8. 夫所以谓之观物者，非以目观之也，非观之以目而观之以心也，非观之以心而观之以理也。天下之物莫不有理焉，莫不有性焉，莫不有命焉。所以谓之理者，穷之而后可知也。所以谓之性者，尽之而后可知也。所以谓之命者，至之而后可知也。此三者天下之真知也，虽圣人无以过之，而过之者，非所以谓之圣人也。

夫鉴之所以能为明者，谓其不隐万物之形也。虽然，鉴之能不隐万物之形，未若水之能一万物之形也。虽然，水之能一万物之形，又未若圣人能一万物之情也。圣人之所以能一万物之情者，谓其能反观也。所以谓之反观者，不以我观物也。不以我观物者，以物观物之谓也。既能以物观物，又安有于其间哉？（卷六，二六页上半至下半）

【编者评述】

邵雍以理观物之说，得到新儒家的特别重视，但是并非由于其学说之优点，而是想借此冲消邵氏的预言家的色彩。他并没有被描述为一位道家术士或预言家，但他之为先知者，却具有盛誉。王植（公元1685年生）以为邵雍为改正人们对他的错误观感，乃强调以理观物[1]。黄百家谨慎地指出“盖其心地处明，所以能推见得天地万物之理，即其前知，亦非术数比”[2]。但朱子坚称康节虽窥见理，却并未充分讨论及之[3]。后期新儒家之全副努力，乃在尽量减少邵子学说中之术数成

〔1〕《皇极经世全书解》，卷六，六五页下半。（译按：王植有谓：“愚按：于时邵子长于前知，人皆惊异而艳传之，必疑其有异术焉。故邵子于此篇正示之。……则邵子所谓观之以理，为天下之真知者，即其观物之实，而其前知之由来，亦不出乎此矣。”载《四库全书》本，《皇极经世书解》卷八，二五至二六页。）

〔2〕《宋元学案》卷九，二页下半，《四部备要》本。

〔3〕《朱子语类》卷一〇〇，一页下半，1876年版。

分，这便是新儒家的唯理主义。

9. 天数五（一、三、五、七、九），地数五（二、四、六、八、十），合而为十，数之全也。天以一（太极）而变四（四象：太阳、大阴、少阳、少阴），地以一而变四（太刚、太柔、少刚、少柔）；四者，有体也，而其一者，无体也，是谓有无之极也。天之体数四（四象），而用者三，不用者一也（太阴）；地之体数四，而用者三，不用者一也（太刚）[1]。（卷七上，一页上半）

10. 阳尊而神，尊故役物，神故藏用；是以道生天地万物而不自见也，天地万物亦取法乎道矣。阳者，道之用；阴者，道之体。阳用阴，阴用阳。以阳为用，则尊阴；以阴为用，则尊阳也。（卷七上，一六页上半）

11. 阳不能独立，必得阴而后立，故阳以阴为基；阴不能自见，必得阳而后见，故阴以阳为唱。阳知其始而享其成，阴效其法而终其劳。（卷七上，一七页上半）

12. 太极既分，两仪立矣。阳上交于阴，阴下交于阳，四象生矣。阳交于阴，阴交于阳，而生天之四象；刚交于柔，柔交于刚，而生地之四象。于是八卦成矣。八卦相错，然后万物生焉。是故一分为二，二分为四，四分为八，八分为十六，十六分为三十二，三十二分为六十四。故曰："分阴分阳，迭用柔刚，故《易》六位而成章也。"[2]十分为百，百分为千，千分为万。犹根之有干，干之有枝，枝之有叶，愈大则愈少，愈细则愈繁。合之斯为一，衍之斯为万。是故乾以分之，坤以翕之，震以长之，巽以消之；长则分，分则消，消则翕也。（卷七上，二四页下半）

13. 气一，而已生之者乾也。神亦一，而已乘气而变化，出入于有无生死之间，无方而不测也。（卷七下，二页下半）

14. 天地之本，其起于中乎？是以乾坤屡变而不离乎中，人居天地之中，心居人之中。日中则盛，月中则盈，故君子贵中也。

---

〔1〕括弧中的解释乃从邵伯温《性理大全》，卷一一，一页下半之说。者三，因为天之中没有阴的作用，而太刚也不在地中作用。

〔2〕《易经·说卦》第二章，比较 Legge 译《易经》，p. 423。

（卷七下，四页下半）

15. 在人，则乾道成男，坤道成女。在物，则乾道成阳，坤道成阴。（卷七上，七页上半）

16. 象起于形，数起于质，名起于言，意起于用。天下之数出于理，违乎理则入于术，世人以数而入于术，故不入于理也。（卷七下，一九页下半）

【编者评述】

邵雍之数是可以计算的，而且不托之于神灵不经之语，因此他的系统大有异于神秘主义。但像他那样以数观物的解释，过于僵固而机械，几乎无任何人为努力之余地。这种机械论，无疑地是使他的哲学在新儒家中不能盛行的一个因素。程颐与他同里巷三十年余，世间事无所不问，惟未尝一字及于数[1]。

17. 自然而然，不得而更者，内象内数也。他皆外象外数也。

自然而然者，天也。惟圣人能索之。效法者，人也，若时行时止，虽人也，亦天也。易有内象，理数是也。有外象，指定一物而不变者是也。（卷七下，二〇页上半至下半）

18. 神者，易之主也，所以无方。易者，神之用也，所以无体。“神无方而易无体”[2]。滞于一方则不能变化，非神也。有定体则不能变通，非易也。易虽有体，体者象也，假象以见体，而本无体也。（卷七下，二一页上半至下半）

19. 太极不动，性也。发则神，神则数，数则象，象则器，器则变，复归于神也。（卷七下，二三页下半）

20. 天之象数，可得而推，如其神用，则不可得而测也。天可以理尽，不可以形尽。浑天之术，以形尽天可乎？（卷八上，一六页下半）

21. 易之数，穷天地终始。或曰：天地亦有始终乎？曰：既有消长，岂无始终？天地虽大，是亦形器，乃二物也。（卷八上，三一页下半）

---

〔1〕朱熹《伊洛渊源录》卷五，七页上半，《正谊堂全书》版。

〔2〕《易经·系辞上》第四章，比较 Legge 译，p. 354。

22. 法始乎伏羲，成乎尧，革于三王，极于五伯，绝于秦。万世治乱之迹，无以逃此矣。（卷八上，三二页上半）

23. 万物各有太极两仪四象八卦之次，亦有古今之象。象有形则有体，体者析乎形而已；有性则有情，情者，分乎性而已。火以性为主，体次之。水以体为主，性次之。卦各有性有体，然皆不离乾坤之门，如万物受性于天，而各为其性也。在人则为人之性，在禽兽则为禽兽之性，在草木则为草木之性。（卷八下，九页下半）

24. 以物观物，性也；以我观物，情也。性公而明，情偏而暗。人得中和之气，则刚柔均；阳多则偏刚，阴多则偏柔，人智强则物智弱。

人之贵兼乎万类，自重而得其贵，所以能用万类。

人之类备乎万物之性。

人之神，则天地之神。人之自欺，所以欺天地，可不戒哉！

神无所在、无所不在，至人与他心通者，以其本于一也。道与一，神之强名也；以神为神者，至言也。（卷八下，一六页上半至一七页上半）

25. 性非体不成，体非性不生。阳以阴为体，阴以阳为性。动者性也，静者体也。在天则阳动而阴静，在地则阳静而阴动。性得体而静，体随性而动。是以阳舒而阴疾也。（卷八下，二二页上半）

26. 太极一也，不动生二（阴阳）[1]，二则神也。神生数，数生象，象生器。（卷八下，二三页上半）

---

[1] Forke, *Geschichte der Neueren Chinesischen Philosophie* pp. 22，及冯友兰《中国哲学史》卷二，四五八页及其《中国哲学小史》二七六页。以上各书，俱以“不动”断句，致使“不动”与“生二”成为两个概念。此实为严重的谬误，因为此处所强调者，乃在太极之不动而生。此点在注解中至为显明。再者，王植《皇极经世全书解》卷八，七三页上此句之标点，亦同本书。

【编者评述】

邵雍谓太极无动而生，此不同于周敦颐太极动而生阳之说[1]。邵子并不欲如周敦颐那样明确划分动静或阴阳。黄越周则谓[2]，神所生生之二，不是两个分别的实体，而是包含在一之中的二，即太极。

27. 心为太极。人心当如止水则定，定则静，静则明。

先天学[3]，主乎诚[4]。至诚可以通神明，不诚则不可以得道。

资性，得之天也。学问，得之人也。资性，由内出者也。学问，由外入者也。

“自诚明，性也”[5]。自明诚，学也。

君子之学，以润身为本。其治人应物，皆余事也。

至理之学，非至诚不至。

诚者，主性之具，无端无方者也。

能循天理动者，造化在我也。得天理者，不独润身，亦能润心。不独润心，至于性命亦润。循理则为常，理之外则为异矣。（卷八下，二五页上半至二六页上半）

28. 以物喜物，以物悲物，此发而中节者也。（卷八下，二六页上半）

29. 不我物，则能物物。圣人利物而无我。

任我则情，情则蔽，蔽则昏矣。因物则性，性则神，神则明矣。潜天潜地，不行而至，不为阴阳之所摄者，神也。（卷八下，二七页下半）

30. 心一而不分，则能应万物，此君子所以虚心而不动也。

事无大小，皆有道在其间。能安分则谓之道，不能安分则谓之非道。（卷八下，二九页上半）

---

〔1〕 参看本书第二十八章周敦颐《太极图说》。

〔2〕《皇极经世书》卷八下，二三页下半。

〔3〕 在中文里对 a priori existence 意谓先验。依照余本（1482—1529）《皇极经世释义》，1934 年版，卷二，七四页上半，先天意指事物未形成以前。

〔4〕“诚”字义参考本书 401 页注〔6〕。

〔5〕《中庸》第二十一章。

31. 事无巨细，皆有天人之理。修身，人也；遇不遇，天也。得失不动心，所以顺天也；行险侥幸[1]，是逆天也。求之者，人也；得之与否，天也。得失不动心，所以顺天也；强取必得，是逆天理也。逆天理者，患祸必至。(卷八下，三一页下半)

[1] 引述《中庸》第十四章。(译按：如《中庸》谓："故君子居易以俟命，小人行险以徼幸。")

第三十章 张载“气”的哲学

正如其他新儒家一样，张载（横渠，1020—1077）从《易经》中汲取其灵感。但是他不像周敦颐（濂溪，1017—1073）那样认为演化是太极经两气（阴与阳）与五行（金、木、水、火、土）而生万物；亦不像邵雍那样认为演化是经两气与其他阶段而生具体之物，张载合气与太极而一。他放弃阴阳与五行为创生力的说法。依张载意，阴与阳仅气之一物两面，在基本上为一。在搏聚以前，气是太虚，是体。在动静、聚散等之中，气是太和，是用。但太虚与太和即道与一。阴阳二气即屈与伸，即鬼神，亦即负面的与正面的精神力量。于此，张载舍弃了人或物死后为鬼神或将鬼神当成灵魂体的传统理论，而代之以完全理性、自然性的诠释，也建立了为后期新儒家从未离弃的学说。而且，张载深信存在是永恒性的聚散，而强烈的抨击佛家的寂灭空无和道家的无为。在这永恒聚散历程之中，隐含着某些根本的宇宙法则。演化遵循着一定之理，也有其一定之程序。历程中，没有任何事物是孤立隔绝，不与他物联系的；但是每一事物也都与历程中之他物不同。

宇宙是一，然其表现而为多。这是张载的一个基本概念，这一观念，对他同时代的儒家与稍后新儒家，都具有极其重大的影响。应用到生命之道，这一观念，就变成他在《西铭》中，乾父坤母及民胞物与的观念。这是新儒家最有名的文献之一。每一人伦关系都有它特定的道德要求，但爱涵摄一切道德。其卒也，仁爱之人不仅爱全人类，且自身与天地合一。这是他的另一基本思想，这思想也对他同时代儒家和后期新儒家，具有广泛的影响。

张载为今陕西长安人，较周敦颐小四岁。少喜谈兵。读儒家书，犹以为未足，转而读释老之书多年，无所得，卒反求之于六经，特别是《易经》与《中庸》，这些书形成了他的哲学基础。当他于京邸讲

《易》，听众中有极负盛誉之新儒家与政治人物司马光，及其两侄程颢，此两兄弟后来成为横渠的批判者，也是新儒学运动的中心人物。在政治见解方面，他和改革者王安石不合。张载坚持恢复古代儒家经济制度，包括“井田”制度，在这制度中，八家分九亩，每家一亩自耕，八家共耕公田一亩。张载从低微官位中退休，居家讲学，实际上，他想与其他学者试将“井田”制度，付诸实施[1]。

在张载的著作中，《西铭》与《正蒙》最为重要。本书将前者全录，后者将其重要两章选录于下，另又选录张载其他著作。主题索引列表于下，藉便参阅。

---

〔1〕 张载为一知官之子。年十八岁时，即上书谒当时极负盛誉之名儒显宦范仲淹（公元989—1052），范以《中庸》一篇授之。他遂翻然志于道，由释老而反求之六经。1057年，举进士，仕为云岩令。1069年，神宗召对问治道，载以儒家治道对，上悦之，除崇文院校书。但他与王安石新法，有所枘凿，卒致离职。1077年，召同知太常礼院，与有司议礼，亦不合而归隐。中道疾甚而逝。见《宋史·百衲本》卷四二七，一五页下半至一八页下半及 Bruce, *Chu Hsi and His Masters* pp. 50～52。

虚空　二至九、一六、六三

阴阳　一至一五、一〇、一七、一八、二二、三一、五六

《西铭》[1]

乾称父，坤称母；予兹藐焉，乃混然中处。故天地之塞，吾其体；天地之帅，吾其性。民吾同胞，物吾与也。大君者，吾父母宗子；其大臣，宗子之家相也。尊高年，所以长其长；慈孤弱，所以幼吾幼。圣其合德，贤其秀也。凡天下疲癃残疾、茕独鳏寡，皆吾兄弟之颠连而无告者也[2]。于时保之，子之翼也；乐且不忧，纯乎孝者也。违曰悖德，害仁曰贼；济恶者不才，其践形，唯肖者也。知化则善述其事，穷神则善继其志[3]。不愧屋漏为无忝[4]，存心养性为匪懈。恶旨酒，崇伯子之顾养；育英才，颍封人之锡类[5]。不弛劳而底豫，舜其功也[6]；无所逃而待烹，申生其恭也[7]。体其受而归全者，参乎[8]！勇于从而顺令者，伯奇也[9]。富贵福泽，将厚吾之生也；贫贱忧戚，庸玉女于成也。存，吾顺事；没，吾宁也。

---

[1] 此原为《正蒙》之第十七篇。铭之于横渠讲堂之西窗。《西铭》有数种欧洲语言译本，其中包括 Bodde 之英译，见冯友兰《中国哲学史》卷二，四九三至四九五页，本章中，本篇及以下选文，俱采自《张子全书》《四部备要》本。

[2] 关于幼幼、疲癃残疾之保顾，参看《孟子·梁惠王上》七、《梁惠王下》五。

[3] 比较《中庸》第十九章。

[4] 引述《诗经》第二五六首《抑》，屋漏指西北隅，一屋内之最暗处。

[5] 此故事见于《左传》隐公元年。参看 Legge 译《春秋》，p. 4。

[6] 其故事，见于《孟子·离娄上》二八。

[7] 因为太子申生被诬以试图毒死其父献公（约公元前 676—前 651 年在位），申生遂自杀。见《礼记·檀弓》卷一（参看 Legge 译《礼记》卷一，pp. 126 ~ 127。）

[8] 曾子（公元前 505—前 436），孔子之弟子，以孝著称。《孝经》误为曾子所著，其中有谓：“身体发肤，受之父母，不敢毁伤。”参看 Makre 译《孝经》p. 3。

[9] 伯奇为公元前 9 世纪一位世子，继母欲立己子为太子，谗害伯奇，而王信之，乃放伯奇。见《汉书》卷七九赞辞注。

【编者评述】

正如周敦颐《太极图说》以一短文而成为新儒学形而上学之基础，张载《西铭》，则成为新儒学伦理学之基础。程颐说自孟子以来未有如此者[1]，并不夸张。有如程颐所说，《西铭》的重要之处在于其论仁体[2]。又如杨时（龟山）所指出，《西铭》主旨，即在提撕学者以求仁[3]。

仁的观念，在儒学史里，有一个长期而不断的发展。孔子以仁为全德之总称，汉代仁训为爱，降至韩愈则训为"博爱"[4]。至此为止，儒门之仁，大多限于人世；但张载则推扩而使之涵盖整个宇宙。这种观念无疑地反映出佛家的影响，因为在佛教里，道德意识之目标，即在存在的整个领域。杨时认为张载学说，来自孟子的"君子……仁民而爱物"[5]，但孟子之物，乃仅指有生之伦，而张载则扩展"仁"以涵盖整个宇宙。这种扩充导致了"宇宙与我为一体"之学说——这是新儒学一个最重要的学说。

这种博爱，是否同于佛家与墨家之爱？这是个紧要问题，因为假若相同，则将毁弃了孔门中差等之爱的传统教义[6]。杨时便反对，说《西铭》言仁体而不及用（译按：如其语仲素"《西铭》只是发明一个事天的道理"，此语即含此意）。但正如程颐对杨时所说，《西铭》使体用协于一体用，有功于圣门。依颐意，《西铭》中隐含了横渠划时代的"理一而分殊"之说[7]，乃扩前圣所未发。如陈淳（陈北溪，1153—1217）所说，博爱不只是认同所有事物，而是将万有结合为一的理的实际运作[8]。依理，爱应是普遍的（这是体）；但依理，对父母也应特别亲爱（这是用），因为父母是人生命之本。因此这种博爱的教义与传统儒家等差之爱的教义是和谐无间的。杨时（龟山）亦云："知其理一，所以为仁；知其分殊，所以为义……其分不同，故所施不能无等差耳[9]。"或者如朱熹所说："以乾为父，以坤为母，有生之类，无物不然，所谓理一也……各亲其亲，各子其子，则其分亦安得而不殊哉！……观其推亲亲之厚以大无我之公，用事亲之诚以明事天之道，盖无适而

---

[1] 《张子全书》卷一五，一页下半。

[2] 同上，卷一五。一页上半。

[3] 《龟山语录》，《四部备要》本，卷三，二八页上半。

[4] 参看本书第二十七章，二、韩愈《原道》之评述。

[5] 《孟子·尽心上》四五，杨时《龟山语录》卷二，一八页下半。

[6] 参看本书第三章，选文《孟子·滕文公下》九。

[7] 《伊川文集》卷五，一二页下半，载《二程全书》。又看本书第三十二章，2. 与扬时论《西铭》书。

[8] 同上，卷一，九页下半。

[9] 《龟山语录》卷二，一八页下半。

非所谓分殊而推理一也[1]。”如新儒家所见，张载与墨家的教义有极大的差异，因为墨家未能认知人伦差等，所以不能够了解“用”[2]。

《西铭》中确未明言“理一分殊”，其中仅有五句或六句可视为隐含此义。但依朱熹及其他儒者，父母及其他人伦之称谓，很明显意指分殊。无论如何，在新儒学者的了解里，《西铭》维护着仁之体用谐和性，而且将之置于形而上学之基础上，使仁的教义较之以前臻于更高之层次。亦为朱熹集新儒家之大成的仁说导乎先路[3]。

《正蒙》[4]

一、《太和篇》第一

1. 太和所谓道，中涵浮沉、升降、动静、相感之性，是生絪缊、相荡、胜负、屈伸之始。其来也几微易简，其究也广大坚固。起知于易者乾乎！效法于简者坤乎！散殊而可象为气，清通而不可象为神。不如野马、絪缊，不足谓之太和。语道者知此，谓之知道；学《易》者见此，谓之见《易》。不如是，虽周公才美[5]，其智不足称也已。

2. 太虚无形，气之本体，其聚其散，变化之客形尔；至静无感，性之渊源，有识有知，物交之客感尔。客感客形与无感无形，惟尽性者一之。

3. 天地之气，虽聚散、攻取百涂，然其为理也顺而不妄。气之为物，散入无形，适得吾体；聚为有象，不失吾常。太虚不能无气，气不能不聚而为万物，万物不能不散而为太虚。循是出入，是皆不得已而然也。然则圣人尽道其间，兼体而不累者，存神其至

---

[1] 朱子《西铭论》，《张子全书》卷一，七页上半。

[2] 同上，卷一，八页上半。

[3] 参看拙文“The Evolution of the Confucian Concept of Jen,” *Philosophy East and West*, 4 (1955) 305～308。同时参看本书第三十四章一、《仁说》之评述，第三十一章选文第1、11条，第三十二章选文第42条。第四十章之绪言。

[4] 本书共十七篇，许多杰出新儒家，俱为之注。摘译 de Harlez, *L' E' - cole philosophique moderne de la Chine* pp. 36～76 以及 Graf 译《近思录》，并见本书429页注〔1〕。

[5] 周公（卒于公元前1044年）为孔子盛赞之人物。见《论语·泰伯》一一。

矣。彼语寂灭者往而不反，徇生执有者物而不化，二者虽有间矣，以言乎失道则均焉。

聚亦吾体，散亦吾体，知死之不亡者，可与言性矣。

【编者评述】

张伯行（1651—1725）指出，横渠"死而不亡"之说与释氏轮回之说相去无几，但他立刻又指出，横渠所意指的，绝非释氏之轮回或道家之长生，气无论聚散，总是不灭的。不灭的不是人，而是理，气即依循此理而运作[1]。

4. 知虚空即气，则有无、隐显、神化、性命通一无二，顾聚散、出入、形不形，能推本所从来，则深于《易》者也。若谓虚能生气，则虚无穷，气有限，体用殊绝，入老氏"有生于无"自然之论，不识所谓有无混一之常；若谓万象为太虚中所见之物，则物与虚不相资，形自形，性自性，形性、天人不相待而有，陷于浮屠以山河大地为见病之说。此道不明，正由懵者略知体虚空为性，不知本天道为用，反以人见之小因缘天地。明有不尽，则诬世界乾坤为幻化。幽明不能举其要，遂躐等妄意而然。不悟一阴一阳、范围天地、通乎昼夜[2]，三极大中之矩，遂使儒、佛、老、庄混然一涂。语天道性命者，不罔于恍惚梦幻，则定以"有生于无"，为穷高极微之论。入德之途，不知择术而求，多见其蔽于诐而陷于淫矣。

5. 气坱然太虚，升降飞扬，未尝止息，《易》所谓"絪缊"[3]，庄生所谓"生物以息相吹"[4]、"野马"者与！此虚实、动静之机，阴阳、刚柔之始。浮而上者阳之清，降而下者阴之浊，其感通聚结，为风雨，为雪霜，万品之流形，山川之融结，糟粕煨烬，无非教也。

6. 气聚则离明得施而有形，气不聚则离明不得施而无形。方

---

[1] 张伯行注《正蒙》，载于《正谊堂全书》版，《张横渠集》卷二，四页上。

[2] 引申《易经·系辞上》第四章。比较 Legge 译《易经·系辞传》，p. 354。

[3] 同上，《系辞下》第五章，比较 Legge 译，p. 393。

[4] 《庄子·逍遥游》，《南华真经》卷一，二页下半，参看 Giles 译《庄子》，1961 年出版，p. 27。

其聚也，安得不谓之客？方其散也，安得遽谓之无？故圣人仰观俯察，但云“知幽明之故”，不云“知有无之故”。盈天地之间者，法象而已；文理之察，非离不相睹也。方其形也，有以知幽之因；方其不形也，有以知明之故。

7. 气之聚散于太虚，犹冰凝释于水，知太虚即气，则无无。故圣人语性与天道之极，尽于参伍之神变易而已。诸子浅妄，有有无之分，非穷理之学也。

【编者评述】

张载气的学说，给予王夫之（王船山，1619—1692）相当的影响。船山之理内在于气的哲学，正如张载哲学之唯物化。因此王夫之的仰慕张载，而极力抨击朱子及程颐，是易于了解的。程朱将理气尖锐地对立起来，为船山所不能接受。张载本人的“气”说，从未阐说为何有清有浊。他也未曾清晰地描述其性论，此则有待于程朱。

8. 太虚为清，清则无碍，无碍故神；反清为浊，浊则碍，碍则形。

凡气清则通，昏则壅，清极则神。故聚而有间则风行，风行则声闻具达，清之验与！不行而至，通之极与！

9. 由太虚，有天之名；由气化，有道之名；合虚与气，有性之名；合性与知觉，有心之名[1]。

【编者评述】

虽然张载明确地说太虚同于（未聚以前之）气，因此与道家“无”的学说无关，但其观念仍然过于道家化，不能为新儒家所接受，因为虚是一个典型的道家观念[2]。程颐以为万物之源，不能仅描述为清虚，须兼清浊虚实乃可言[3]；朱子以为《正蒙》说道体处，只是说气之聚散，其流是个大轮回[4]。凡此批判实属公允，张子气的哲学确实趋于偏执而且嫌于机械。无论如何，他的太虚哲学，从不为

---

〔1〕 关于朱子对此观念之批判，参见本书第三十四章，语录选录，第 80 条。

〔2〕 荀子曾使用过“虚”一词，但荀子使用“虚”一词为描述一种心理状态。(《荀子·解蔽》,《四部丛刊》本，卷一五，七页下半，参看 Dubs 译《荀子》, p. 267。

〔3〕 《张子全书》卷二，一页上半。

〔4〕 《张子全书》，卷二，一页下半。

后来任何新儒家所传布。

10. 鬼神者[1]，二气之良能也。圣者，至诚[2]得天之谓；神者，太虚妙应之目。凡天地法象，皆神化之糟粕尔。

【编者评述】

这是对鬼神之新解说。对鬼神（意指神灵）问题之理性进路，显已早为《易经》中所含蕴[3]；但在张载以前，从无人将鬼神理解为气之自然活动，而且将此观念并入一贯的形上学系统内。

11. 天道不穷，寒暑也；众动不穷，屈伸也；鬼神之实，不越二端而已矣。

12. 两不立则一不可见[4]，一不可见则两之用息。两体者，虚实也，动静也，聚散也，清浊也，其究一而已。

13. 感而后有通，不有两则无一。故圣人以刚柔立本，乾坤毁则无以见易[5]。

14. 游气纷扰，合而成质者，生人物之万殊；其阴阳两端循环不已者，立天地之大义。

15. "日月相推而明生，寒暑相推而岁成。"[6]神易无方体[7]，"一阴一阳"，"阴阳不测"[8]、皆所谓"通乎昼夜之道"也。

16. 昼夜者，天之一息乎！寒暑者，天之昼夜乎！天道春秋分而气易，犹人一寤寐而魂交。魂交成梦，百感纷纭，对寤而言，一身之昼夜也；气交为春，万物糅错，对秋而言，天之昼夜也。

---

[1] 关于这些名词的讨论参看本章《正蒙》第11、56条。

[2] 此处诚字，更有进于诚字之一般义涵者。诚字尚意指无过，敬，尽己之性，与尽物之性，实在、真实等义。

[3] 《系辞上》第四章，比较 Legge 译，p. 353。

[4] 依朱熹解"两"为阴阳，"一"为太极。

[5] 《易经·系辞上》第十二章，比较 Legge 译，p. 377。

[6] 同上，《系辞下》第五章，比较 Legge 译，p. 389。

[7] 引申《系辞上》第四章，比较 Legge 译，p. 354。

[8] 同上，第五章，比较 Legge 译，p355、357。

气本之虚则湛一无形，感而生则聚而有象[1]，有象斯有对，对必反其为；有反斯有仇，仇必和而解。故爱恶之情同出于太虚，而卒归于物欲，倏而生，忽而成，不容有毫发之间，其神矣夫！

17. 造化所成，无一物相肖者，以是知万物虽多，其实一物；无无阴阳者，以是知天地变化，二端而已。

18. 万物形色，神之糟粕，性与天道云者，易而已矣。心所以万殊者，感外物为不一也，天大无外，其为感者絪缊二端而已焉。

19. 物之所以相感者，利用出入，莫知其乡，一，万物之妙者与！

气与志，天与人，有交胜之理。圣人在上而下民咨，气壹之动志也；凤凰仪[2]，志壹之动气也。

二、《诚明篇》第六

20. 诚明[3]所知，乃天德良知[4]，非闻见小知而已[5]。

21. 天人异用[6]，不足以言诚；天人异知，不足以尽明。所谓诚明者，性与天道不见乎小大之别也。

22. 义命合一存乎理，仁智合一存乎圣，动静合一存乎神，阴阳合一存乎道，性与天道合一存乎诚。

23. 天所以长久不已之道，乃所谓诚。仁人孝子所以事天诚身，不过不已于仁孝而已。故君子诚之为贵。

---

[1] 一般指形象，特殊则指四种次要形式（Forms），或指金、木、水和火，又或指阴、阳、强、弱，或太阳与少阳、太阴与少阴。

[2] 依照古代信仰，凤凰来仪乃属佳兆，正义将在世界上获胜。参看《书经·益稷谟》。（译按：《益稷谟》第五，有“箫韶九成，凤凰来仪”两语。）比较 Legge 译《书经》，p. 88。孔子云：“凤鸟不至，河不出图，吾已矣夫。”（《论误·子罕》八）

[3] “诚明”一词源于《中庸》第二十一章。

[4] “良知”一词源于《孟子·尽心下》一五。意谓本有之善知识。

[5] 同时参看本章《正蒙》第59条。

[6] 王夫之解“天”为天道或理，解“人”为人性或欲，见其《张子正蒙注》卷三，六页下半，1933年版。但刘玑（公元1513年在世）并不尖锐地将天人对立，对他而言，天意谓着原初的理，而人意味着理的不完美体现。（参见《正蒙会稿》，收入《惜阴轩丛书》卷二，六页下半。）

24. 诚有是物[1]，则有终有始；伪实不有，何终始之有！故曰“不诚无物”[2]。

25. “自明诚”[3]，由穷理而尽性也；“自诚明”[4]，由尽性而穷理也。

26. 性者万物之一源，非有我之得私也。惟大人为能尽其道，是故立必俱立，知必周知，爱必兼爱，成不独成。彼自蔽塞而不知顺吾理者[5]，则亦未如之何矣。

27. 天能谓性，人谋谓能。大人尽性，不以天能为能而以人谋为能，故曰“天地设位，圣人成能”[6]。

28. 尽性然后知生无所得则死无所丧。

29. 未尝无之谓体，体之谓性。

30. 天所性者通极于道，气之昏明不足以蔽之；天所命者通极于性，遇之吉凶不足以戕之；不免乎蔽之戕之者，未之学也。性通乎气之外，命行乎气之内，气无内外，假有形而言尔。故思知人不可不知天，尽其性然后能至于命。

31. 知性知天，则阴阳、鬼神皆吾分内尔。

32. 天性在人，正犹水性之在冰，凝释虽异，为物一也；受光有小大、昏明，其照纳不二也。

33. 天良能本吾良能，顾为有我所丧尔。

【编者评述】

王夫之以为孟子强调良能与良知[7]，张载仅注重良能，后来的王阳明仅注重良知[8]。

---

[1] 诚字具有真实（real）与诚恳（sincere）两义。

[2] 《中庸》第二十五章。

[3] 同上，第二十一章。

[4] 同上。

[5] 江永（1681—1762）云：“自蔽塞，谓惟知有我之私也。”参见其《近思录集注》，《四部备要》本，卷一，一七页下半。

[6] 《易经·系辞下》第十二章，比较 Legge 译，p. 405。

[7] 《孟子·尽心上》一五。

[8] 王夫之，《张子正蒙注》卷三，一〇页下。

34. 上达反天理，下达徇人欲者与[1]。

【编者评述】

张载是将天理与人欲，作显明区分之第一位儒者。这种显明的区分，为历来宋明新儒家所秉持，直到清代儒者，乃强烈地予以反对。

35. 性其总，合两也[2]；命其受，有则也；不极总之要，则不至受之分[3]，尽性穷理而不可变，乃吾则也。天所自不能已者谓命，物所不能无感者谓性。虽然，圣人犹不以所可忧而同其无忧者，有相之道存乎我也。

36. 湛一，气之本；攻取，气之欲。口腹于饮食，鼻舌于臭味，皆攻取之性也。知德者属厌而已，不以嗜欲累其心，不以小害大、末丧本焉尔。

37. 心能尽性，“人能弘道”也；性不知检其心，“非道弘人”也[4]。

38. 尽其性能尽人物之性[5]，至于命者亦能至人物之命，莫不性诸道，命诸天。我体物未尝遗[6]，物体我知其不遗也。至于命，然后能己成物，不失其道。

39. 以生为性，既不通昼夜之道[7]，且人与物等，故告子之

---

〔1〕比较《论语·宪问》二四。

〔2〕“两”究何所指，颇不清晰。正如黄百家所指出，自朱子以来即不得其解。百家以为“合两之两，一方面意指命，他方面意指性。虽说人之命不齐，人能尽性以至于命，以理能总其会”。参看黄宗羲等撰《宋元学案》，《四部丛刊》本，卷一七，二〇页下半。刘玑以为性涵众理，而“两”指此多样性（《正蒙会稿》卷二，一二页上半）。李光地以为“两”谓阴阳、强弱、仁义（见其《正蒙注》）。钱穆的解释可能是最好的，他说“两”指太虚与气两言，因本章二、《正蒙》第 9 条即谓“合虚与气，有性之名”。见钱著《正蒙大义发微》，刊《思想与时代》第四十八期（1947 年）。

〔3〕张伯行《正蒙集注》卷三，六页下半：“不极乎至善之地，则无以见所受之分量也。”

〔4〕此节两处引语，俱引自《论语·卫灵公》二八。

〔5〕比较《中庸》第二十二章。

〔6〕参看本书 440 页注〔5〕。

〔7〕引申《易经·系辞上》第四章，比较 Legge 译，p. 354。

妄[1]，不可不诋。

40. 性于人无不善，系其善反不善反而已，过天地之化，不善反者也；命于人无不正，系其顺与不顺而已，行险以侥幸，不顺命者也[2]。

41. 形而后有气质之性，善反之则天地之性存焉。故气质之性，君子有弗性者焉[3]。

【编者评述】

朱子云："气质之说，起于张程（按：程谓程颐）。极有功于圣门，有补于后学。前人未经说到。故张、程之说立，则诸子之说泯矣。"[4]朱子是正确的，因为儒学第一次对于恶之来源的问题，找寻到了至少暂时令人满意的解答。孟子于此并未解答，他仅将其责任归诸人之自身。汉唐儒则将恶诿之于情，但诸儒从未诠解为什么情必定是恶。直至张载才提出有说服力的解答，他的解答，便是气质之性。

在他的学说中，理一而分殊。在分殊的情状中，势必有反对、区别、冲突和不平衡。在人之气质之性的禀赋中，就伴随着这些特质。这样的不平衡，在自然变移的过程中，失去了节制，以致违乎中庸，这便是恶。并不是气质之性本身便是恶，若如此说，便是释氏谓宇宙是幻的说法了，应该这样解释：在气质之性中存在着恶的机缘，而怎样去运作这机缘则在人[5]。

42. 人之刚柔、缓急、有才与不才，气之偏也。天本参和不偏，养其气，反之本而不偏，则尽性而天矣。性未成则善恶混，故亹亹而继善者[6]斯为善矣。恶尽去则善因以成，故舍曰善而曰"成之者性也"[7]。

---

[1]《孟子·告子上》三。

[2] 比较《中庸》第十四章。

[3] 比较《孟子·尽心下》二四，气质之性，意指人与万物之性，由具体材质及气所品节限制者。

[4] 朱子《正蒙注》，《张子全书》卷二，一九页上半。又《朱子语类》卷四，一五页上谓："使张、程之说早出，则这许多说话，自不用纷争，故张、程之说立，则诸子之说泯矣。"

[5] 参看拙著《新儒学对罪恶问题之处理》一文，载《庆祝胡适先生六秩晋五华诞论文集》，七八〇至七八三页。

[6]《易经·系辞上》第五章，比较 Legge 译，三五六页。

[7] 引自《易经》，同上。

43. 德不胜气，性命于气；德胜其气，性命于德。穷理尽性，则性天德，命天理，气之不可变者，独死生修夭而已。故论死生则曰“有命”，以言其气也；语富贵则曰“在天”[1]，以言其理也。此大德所以必受命，易简理得而成位乎天地之中也。所谓天理也者，能悦诸心，能通天下之志之理也。能使天下悦且通，则天下必归焉；不归焉者，所乘所遇之不同，如仲尼与继世之君也。“舜禹有天下而不与焉”[2]者，正谓天理驯致，非气禀当然，非志意所与也；必曰“舜禹”云者，余非乘势则求焉者也。

44. 利者为神，滞者为物。是故风雷有象，不速于心，心御见闻，不弘于性。

45. 上智下愚，习与性相远既甚而不可变者也[3]。

46. 纤恶必除，善斯成性矣；察恶未尽，虽善必粗矣。

47. “不识不知，顺帝之则”[4]，有思虑知识，则丧其天矣。君子所性，与天地同流异行而已焉。

48. “在帝左右”[5]，察天理而左右也，天理者时义而已。君子教人，举天理以示之而已；其行己也，述天理而时措之也。

49. 和乐，道之端乎！和则可大，乐则可久，天地之性，久大而已矣。

50. 莫非天也，阳明胜则德性用，阴浊胜则物欲行。领恶而全好[6]者，其必由学乎！

51. 不诚不庄，可谓之尽性穷理乎？性之德也未尝伪且慢，故知不免乎伪慢者，未尝知其性也。

52. 勉而后诚庄，非性也；不勉而诚庄，所谓“不言而信，不怒而威”[7]者与！

53. 生直理顺，则吉凶莫非正也；不直其生者，非幸福于回，

---

[1]《论语·颜渊》五。
[2]《论语·泰伯》一八。
[3] 见本书第二章，《论语·阳货》二至三之评述。
[4]《诗经》第二四一首《皇矣》。
[5] 同上，第二三五首《文王》。
[6]《礼记·孔子闲居》，比较 Legge 译，《礼记》卷二，p. 271。
[7]《中庸》第三十三章。

则免难于苟也。

54. “屈信相感而利生”[1]，感以诚也；“情伪相感而利害生”[2]，杂以伪也。至诚则顺理而利，伪则不循理而害。顺性命之理，则所谓吉凶，莫非正也；逆理则凶为自取，吉其险幸也。

55. “莫非命也，顺受其正”[3]，顺性命之理，则得性命之正，灭理穷欲，人为之招也。

张载其他作品选录

56. 动物本诸天，以呼吸为聚散之渐；植物本诸地，以阴阳升降为聚散之渐。物之初生，气日至而滋息；物生既盈，气日反而游散。至之谓神，以其伸也；反之为鬼，以其归也。（**《正蒙·动物篇》，《张子全书》，《四部备要》本，卷二，一六页上半**）

57. 生有先后，所以为天序；小大、高下相并而相形焉，是谓天秩。天之生物也有序，物之既形也有秩。知序然后经正，知秩然后礼行。（**同上**）

58. 物无孤立之理，非同异、屈伸、终始以发明之，则虽物非物也；事有始卒乃成，非同异、有无相感，则不见其成，不见其成，则虽物非物，故一屈伸相感而利生焉[4]。（**同上**）

59. 大其心则能体天下之物[5]，物有未体，则心为有外。世人之心，止于闻见之狭。圣人尽性，不以见闻梏其心，其视天下无一物非我，孟子谓尽心则知性知天[6]以此。天大无外，故有外之心不足以合天心。见闻之知，乃物交而知，非德性所知。德性所知，不萌于见闻。（**《正蒙·大心篇》，同上，卷二，二一页上半**）

60. 释氏不知天命，而以心法起灭天地，以小缘大，以末缘

---

〔1〕《易经·系辞下》第五章，比较 Legge 译，p. 389。

〔2〕同上，第十二章，比较 Legge 译，p. 405。

〔3〕《孟子·尽心上》二，见本书第三章《孟子》选编。

〔4〕《易经·系辞下》第五章，比较 Legge 译，p. 389。

〔5〕朱子（《正蒙注·大心篇》）说此处的“体物”意味着进入物之中，而省察其理，不像在本章（二）《诚明篇》第六，选文第 38 条及《中庸》第十六章中，“体物”意味着形成物的本质。一些注家，例如王夫之，倾向于后者。事实上这两种解释都可能成立。

〔6〕《孟子·尽心上》一。

本，其不能穷而谓之幻妄，真所谓疑冰者与！（同上，卷二，二二页下半）

61. 儒者穷理，故率性可以谓之道。浮图不知穷理而自谓之性，故其说不可推而行。(《正蒙·中正篇》，同上，卷二，二六页上半)

62. 言有教，动有法；昼有为，宵有得；息有养，瞬有存。(《正蒙·有德篇》，同上，卷三，九页上半)

63. 有无虚实通为一物者，性也；不能为一，非尽性也。饮食男女皆性也，是乌可灭？然则有无皆性也，是岂无对？庄、老、浮屠为此说久矣，果畅真理乎？(《正蒙·乾称篇》，同上，卷三，二一页下半)

64. 浮屠明鬼，谓有识之死受生循环，遂厌苦求免，可谓知鬼乎？以人生为妄见，可谓知人乎？天人一物，辄生取舍，可谓知天乎？孔孟所谓天，彼所谓道。惑者指“游魂为变”[1]为轮回，未之思也。(同上，卷三，二二页上半)

【编者评述】

新儒家攻击佛家，是多方面的。张载从哲学的立场来攻击，则尤甚。其他新儒家，如程颢、程颐及王阳明，重在社会人伦方面，以佛者逃避社会责任，自私地为着个人解脱。

65. 穷理亦当有渐，见物多，穷理多，如此可尽物之性。(《语录上》，同上，卷一二，一页下半)

66. 为学大益在自求变化气质，不尔皆为人之弊，卒无所发明，不得见圣人之奥。(《语录中》，同上，卷一二，三页上半)

【编者评述】

“变化气质”一语，为新儒家所推崇且为儒门中的杰出贡献，并成为孔门中的金科玉律。此一学说主张人对自己负责，对教育有信心。哲学意义上，重点在于恶可变换为善。诚如张载说过的，德胜其气，则性与命皆由德决定。气之不可变者，

---

[1] 《易经·系辞上》第四章，比较 Legge 译，p. 353。

只有死生修夭而已。至于变化气质的方法，莫若大其心[1]。

67. 万物皆有理，若不知穷理，如梦过一生。释氏便不穷理，皆以为见病所致。庄生尽能明理，反至穷极亦以为梦，故称孔子与颜渊[2]语曰："吾与尔皆梦也。"[3]盖不知《易》之穷理也。(同上)

68. 心统性情者也。(《性理拾遗》，同上，卷一四，二页上半)

【编者评述】

这简单的一句话，却成为新儒学中之一主要观念，因为它不仅恢复了情与性相等的地位，也使心成为人整个存在之主宰。不仅如此，新儒家非常地坚持，认为体与用以及在这一学说中的性与情，都由心予以中和。

---

〔1〕 参见拙文，438 页注〔5〕。

〔2〕 孔子弟子。

〔3〕《庄子·大宗师》，《南华真经》卷三，二三页上半，参看 Giles 译《庄子》，p. 83。

第三十一章　程颢：唯心论的趋势

二程兄弟（程颢、程颐）在中国哲学史上，实代表着一个特殊而又特别有趣的情况。二程兄弟之成为杰出哲学家——使人联想起在印度哲学史中的 Asanga 与 Vasubandhu 两昆仲。二程都是周敦颐之弟子、邵雍之友与张载之侄〔1〕。此五人即尝被称为 11 世纪中国哲学之北宋五子。有如前所述，此两兄弟为新儒家树立了典范。两兄弟性格迥异，而他们的哲学，在基本上是相同的。在《二程全书》中的《遗书》及《外书》中的许多语录，都标为二程语，多数学者对于其中是二程中的哪一位所著，有不同意见。当朱熹称程夫子时，多半是指程颐，有时也指程颢，但也偶尔并指两人。

这样说，并不意味他们兄弟毫无不同。事实上，程颐较之程颢是唯理些，而程颢较之程颐是唯心些，因此可以这样说，程颢开启了新儒家的唯心派，而其弟颐则开启唯理派，虽然近代学者过于夸大他们之间的歧异，对于他们的同异，我将在评述中以及下章中，有所剖析〔2〕。但即将指出的，他们的基本共识，形成他们的哲学以及新儒学中的一个关键，那就是理之观念。

理之观念，在古代中国哲学、新道家以及佛家都找得到〔3〕，但是

---

〔1〕 程颢字伯淳，人称明道先生。父为知官。颢在 1057 年及进士第后，任主簿职。堤决，颢命善泅者度决口，数日而合。治绩斐然。在县三年（1065—1067 年），县境安谧，为民爱戴。1070 年，为太子中允。神宗屡召对，每为所陈动色。但颢对王安石新法，攻之甚力。在 1071 年降为地方小吏。1078—1080 年，复任太常丞，但终为政敌所绌。新君哲宗即位（约 1086—1093 年）召为宗正丞，但未任即卒。参见《宋史》（公元 960—1279 年）百衲本，卷二四七，五页上至一〇上。《伊川文集》（见本书447 页注〔1〕，卷七，一页上半至七页上半），又本书第三十二章绪言，以及 Bruce 著，*Chu - Hsi and His Masters*，pp. 41 ~45。

〔2〕 参见本书第三十二章绪言。

〔3〕 参看本书第 207、213、282、351、360、439 ~440、446、454、534 ~535、536 页。

首先把他们的哲学，主要地置放在理之观念上的是二程兄弟。在程颢更为特殊，他认为理即天理。两兄弟都把理解为自明而自足的，充塞宇宙，主宰万物，不增不灭。可多但主要是一，因为所有特殊之理，都只是一理。理为人与万物所共有，甚至一物之微亦有理。理就在眼前。人与万物一体，因为都具有此理。诚即于此诚，敬即于此敬。总之，理是一与多。理与心同，亦与性同。万物之存有，是由于理，同时亦透过理而可了解。此为宇宙之真理、宇宙之秩序、宇宙之法则。最要者，理为创造与生生之宇宙过程，它是活泼泼具有生命力的。

在二程思想中，"理"显然兼指自然之理与道德之理，也蕴涵普遍之理与特殊之理。不过，他们不太关心那抽象之体，因为他们的主要兴趣，乃在理对人的意义。因之，他们把新儒家从默想、玄思的宇宙论中脱离出来，而集其心智于理与人性问题，因而使得新儒家真正成为性理之学。

还有同等重要的，就是程颢（弟颐亦然）用天理一词，有如胡适所指出，是代表自然法〔1〕。程氏兄弟从何处获得他们的观念呢？他们大部分的哲学，渊源于儒家古籍。就如程颐叙及其兄，有谓："先生之学，自十五六岁时，闻汝南周茂叔论道，遂厌科学之业……求道之志，未知其要。泛滥于诸家，出入于老释者几十年，返求诸六经〔2〕而后得之。"〔3〕在这六经中，《易经》以及《礼记》之《中庸》乃其常返求之书。但就性理之观念而论，则以上两经，殊无多助益。天理一词，出于《礼记》〔4〕。但其意，仅指理之天赋于人者，并不含有宇宙之真理或自然法则之意味。有如程颢之门人谢良佐（谢上蔡）所引述，颢尝自谓："吾学虽有所受，天理二字，却是自家体贴出来。"〔5〕程颢如此，程颐亦然。

此并非意谓二程哲学是凭空发展，一无渊源。周敦颐对他们思想与

---

〔1〕胡适（1891—1962）《中国传统中之自然法》一文，《自然法研究所会议记录》，第五期，（1953）一一九至一五三页。

〔2〕《书经》、《诗经》、《易经》、《礼记》、《周礼》及《春秋》。古代六经含《乐经》，现已丧失，替以《周礼》。

〔3〕《伊川文集》卷七，六页上，参见本书447页注〔1〕。

〔4〕《乐记》，参见 Legge 译，《礼记》第十七章，p. 96。

〔5〕《上蔡语录》，《正谊堂全书》版，卷一，五页下半，同时见《外书》卷一二，四页上半（参见本书447页注〔1〕）。

品格上之影响，前已有所指陈[1]。有人不承认这些影响。例如全祖望即说："濂溪之门，二程子少尝游焉。其后伊洛所得，实不由于濂溪……今观二程子终身不甚推濂溪……晦翁、南轩始确然以为二程子所自出，自是后世宗之。……而二程子未尝传其学。"[2]在朱子《伊洛渊源录》[3]中，朱子首置周敦颐，次二程兄弟，再次及邵雍与张载，以及其他诸儒，这即意味着程氏哲学渊源于周，而为邵、张所继承。此一道统线脉，固极简单而直接，不足以显其真，全氏之反对，亦固其宜。但否定周敦颐之影响二程[4]，却又是轻忽了若干不可争辩之事实。二程兄弟确实受学于周[5]。但可想到的，他们之间的关系并非师生，因为二程尝呼其字"茂叔"[6]，有一次甚至称之为"穷禅客"[7]，这确实非尊师之道。但学生呼其师之字，固非常见，亦非绝无。例如胡瑗乃程颐之师，颐即呼其字"安定"[8]。还有可争议者，二程从不提及太极[9]，此乃周子哲学之中心观念，这点颇不可解。但不提太极一词，并不必定即意味周之于二程即无影响，甚至更意味《易经》对二程亦无任何影响。程颐虽从未提及太极，这个《易经》中最基本之观念，但它却有足够的影响，使程颐为之写《易传》。二程之未提太极，或由于二程急欲摆脱道家之影响，因为周子之《太极图说》来自道家传统。全祖望是正确的，他力谓二程未传述周子之哲学，但二程哲学的基本问题和一般取向，也涵摄于周子哲学的范围中，包括理之观念，这一点也仍然是确实的。

前说诸义，终不能改变理之成为他们哲学的中心焦点，是二程自家

---

〔1〕 参见本书第582～583页。

〔2〕 黄宗羲等《宋元学案》，《四部备要》本，卷一一，一页上半。

〔3〕 "伊洛"一词，系指伊与洛两河，位于洛阳，二程兄弟，生于斯，教学于斯。

〔4〕 有如Graham所说。参看其《两大中国哲学史》一五二至一六八页。并见我的书评，载于《美国东方学会杂志》，七九（1959年），一五四页。

〔5〕 《遗书》卷二上，二页下半；卷三，一页下半；《伊川文集》卷七，六页上半；《粹言》卷一，二四页下半，并参见本书447页注〔1〕。

〔6〕 例如《遗书》卷二上半，二页下半；卷三，一页下半，二页上半；卷六，四页上半；卷七，一页上半；卷二十二上，一页下半；《外书》卷二，四页下半；卷十，四页下半；并见Graham, p. 173及本书448页注〔2〕。

〔7〕 《遗书》卷六，四页上。

〔8〕 例如《遗书》卷二上，四页上半；卷四，三页下半。

〔9〕 伊川《易传序》中，言及太极，但据Graham所显示（p. 144），此序乃伪作。

思想的事实。二程兄弟虽有理之共同观念，但彼此也有不同的重点。有如下文要表明的，程颐学说注重理一而分殊。若与其弟相较，程颢更为注重生生不息，乃为宇宙之主要性质。程颢在万物中注入生命。在程颢，这种创造性便是仁，仁泯除我与人之差别，将天地人融合为一。

由于天地之大德为生，其生而在于人或内在于人者就是性，依程颢，此即同于气。在性之原始，未发之静态时，人性无善无恶。人性之善恶差别，乃发生在人性已发而表现于情与行为，以及发生在这种情与行为是依于中或有悖于中。道德与精神修养之主要任务，即在透过廓然大公以及内外合一以定其性。程颢谓内外必不可分；事实上，他反对任何两分法，不论是人心与道心、理与欲或性与情。为求达到统一，他主张诚与敬，亦即主一无他适。

在道德修养方面，程颢主静，这是无可否认的。他是否受周敦颐的影响，抑或是佛家，又或俱有影响，诚属悬疑之点。但吾人不可忘掉，程颢认为周敦颐主静说失之太偏，而代之以主敬。抑且，他认为宇宙乃生生不已之大流。无论如何，他主静，不是佛家的空与寂，而是一种充满生命力的过程，虽然是主静的，但是他也像佛家一样非常地重视心。依程颢意，“理与心一”[1]，他强调以敬存心及养心，俱为道德完善基本步骤。程颢重视心，其弟程颐则更重视致知，因而走着不同的路向。程颢趋向唯心，为以后陆象山及王阳明所继续发展，程颐则趋于唯理，至朱熹而臻于高峰。

以下所列诸重要论题及参考资料，俱选自《二程全书》。

佛家 二一、三二、四六、七六、七七

善，善与恶 七、八、一五、一九、六四

性、命 一、二、五、七、一二、三六、五一、五六、六七

仁 一、一一、一三、二三、二七、二八、四〇、五〇、五一、六五

生、神、乾元、生生 一九、二一、二七至二九、三八、三九、五一

气与形 五、七、三六、三七、四二、五八、七五

---

〔1〕《遗书》卷五，一页上半。

中、和与中　（译按：后一中字为方位之中，与中和之中不同）四、八、三四、六一、六九、七三、七四

天人一体　一、四、一一、一八、二一、三五、四八、五一、五四

天理　三、八、一五、一六、一八、二〇至二四、二六、三三、三四、三七、五三、六〇、六二、六四、六五、六七、六九、七〇至七二、七五

敬　一、一〇、一八、二〇、二三、三〇、三二、四五、四六、四九、五〇、六六、六九

诚　一、五、六、一七、二〇、四一、四五、六六、六八

道　一、五、一九、三二、四一、四二、四四、五一

《二程全书》[1]

1. 识仁

学者须先识仁。仁者，浑然与物同体。义、礼、知、信皆仁也。识得此理，以诚敬存之而已，不须防检，不须穷索。若心懈则有防；心苟不懈，何防之有？理有未得，故须穷索；存久自明，安

[1]《二程全书》包括：(一)《遗书》中为二程兄弟语录，(二)《外书》亦为二程附加的语录，(三)《明道文集》内有诗、函札等等，(四)《伊川文集》，(五)《伊川易传》，(六)《伊川经说》，(七)《粹言》内亦含二程附加语录，大多为《遗书》及《外书》中重复语。本书系采用《四部备要》本。最堪玩味者，《粹言》置于全书之末。关于全集可值称述之著作，可参看蔡咏春的《程颐的哲学》，二七至六一页。蔡有时过于怀疑，而且运用不足置信的论辩。例如，蔡谓《粹言》不足信，主因在文体上，杨时（龟山）订定《粹言》时称之为语录，亦即“口语的纪录”（六〇页）。但不知语录仅意谓系记录的话语，并不一定必为口语。例如《张子语录》即为文言体。除此以外，二程语录并非都是口语。在《遗书》里是口语，但在《外书》里，则是文言体，《外书》乃朱子所辑。

所有以上的著作，都没有译成任何欧洲语言。二程兄弟许多的语录，都为 Graham 在他书中所迻译，而且相当多的程颐语录，也为蔡咏春在他的著作里所译。至朱子在其《近思录》一书所选录的二程兄弟的语录，也被 Graf 译成德文。

待穷索？此道与物无对，大不足以名之，天地之用皆我之用。孟子言“万物皆备于我”，须反身而诚，乃为大乐[1]。若反身未诚，则犹是二物有对，以己合彼，终未有之，又安得乐？《订顽》[2]意思，乃备言此体。以此意存之，更有何事？“必有事焉而勿正，心勿忘，勿助长”[3]，未尝致纤毫之力，此其存之之道。若存得，便合有得。盖良知良能元不丧失，以昔日习心未除，却须存习此心，久则可夺旧习。此理至约[4]，惟患不能守。既能体之而乐，亦不患不能守也。(《遗书》，卷二，三页上半至下半)

【编者评述】

如前所述，张载在《西铭》中所言，仁普遍化可涵盖全宇宙[5]。不过，要到二程兄弟，新儒家天人一体的观念才扎根，才成为一个主要的观念。这篇已成为每位中国学者守则的短文中，在消泯人我对立之基础上，肯定了天人合一。在以下语录中之第十一条，天人合一之说，则以“己立立人，己达达人”来说明。伊川曾谓：“仁者以天地万物为一体。”[6]此一学说，后来为王阳明所充分发挥[7]。

最堪惊异的，朱子《近思录》[8]将此篇弃而不取，朱子以为“只是说得太广”、“学者难入”[9]。很显然地，明道不须防检、不须穷索之教是有危险。但明末刘宗周为明道辩护，宗周指出，程子首言识仁，不是教人悬空参悟，而是先与识个大头脑所在[10]。但如钱穆所说，明道对如何识仁却未细言，只说《西铭》备言此体，即以此意存之便可。明道在此上未更细阐，遂留下待伊川来补充[11]。

2. 答横渠张子厚先生书[12]论定性

---

[1] 《孟子·尽心上》四。

[2] 本书第三十章《西铭》。

[3] 《孟子·公孙丑上》二。

[4] 原文以“事”字代替“理”字。

[5] 本书第三十章，《西铭》评述。

[6] 《粹言》卷一，七页下半。

[7] 见本书第三十五章，选文第89、93、274、336各条。

[8] 《近思录》系二程兄弟、周敦颐及张载四子之辑录。

[9] 《朱子语类》，1876年版，卷九七，五页下半至六页上半。

[10] 《宋元学案》，《四部备要》本，卷一三，三页下半。

[11] 见钱穆著《中国思想史》，1952年，一三八页。

[12] 依朱子意，明道《定性书》，系二十二三岁时所作。见《语类》卷九三，九页上半。

承教，谕以定性未能不动，犹累于外物，此贤者虑之熟矣，尚何俟小子之言！然尝思之矣，敢贡其说于左右。

所谓定者，动亦定，静亦定，无将迎，无内外〔1〕。苟以外物为外，牵己而从之，是以己性为有内外也。且以性为随物于外，则当其在外时，何者为在内？是有意于绝外诱，而不知性之无内外也。既以内外为二本，则又乌可遽语定哉？

夫天地之常，以其心普万物而无心；圣人之常，以其情顺万事而无情。故君子之学，莫若廓然而大公，物来而顺应。《易》曰："贞吉悔亡。憧憧往来，朋从尔思。"〔2〕苟规规于外诱之除，将见灭于东而生于西也。非惟日之不足，顾其端无穷，不可得而除也。

人之情各有所蔽，故不能适道，大率患在于自私而用智。自私则不能以有为为应迹，用智则不能以明觉为自然。今以恶外物之心，而求照无物之地，是反鉴而索照也。《易》曰："艮其背，不获其身，行其庭，不见其人。"〔3〕孟氏亦曰："所恶于智者，为其凿也。"〔4〕与其非外而是内，不若内外之两忘也。两忘则澄然无事矣。无事则定，定则明，明则尚何应物之为累哉？

圣人之喜，以物之当喜；圣人之怒，以物之当怒。是圣人之喜怒，不系于心而系于物也。是则圣人岂不应于物哉？乌得以从外者为非，而更求在内者为是也？今以自私用智之喜怒，而视圣人喜怒之正为如何哉？夫人之情，易发而难制者，惟怒为甚。第能于怒时遽忘其怒，而观理之是非，亦可见外诱之不足恶，而于道亦思过半矣。

心之精微，口不能宣；加之素拙于文辞，又吏事匆匆，未能精虑，当否伫报，然举大要，亦当近之矣。道近求远，古人所非，惟聪明裁之！（《明道文集》，卷三，一页上半至下半）

---

〔1〕此用《庄子·知北游》文，《南华真经》卷七，五五页。参见 Giles 译《庄子》，1961 年，p. 219。

〔2〕《易经》第三十一卦，《咸卦》，比较 Legge 译《易经》，p. 123。

〔3〕《易经》第五十二卦，《艮卦》语，比较 Legge 译《易经》，pp. 175 ~ 176。

〔4〕《孟子·离娄下》二六。

【编者评述】

诚如刘宗周所指出，此是发明周敦颐主静立极之说[1]。

语录选[2]

3. 天地生物，各无不足之理。常思天下君臣、父子、兄弟、夫妇，有多少不尽分处[3]。*（卷一，二页上）（朱熹、陈龙正、黄宗羲）

4. 天地之间，非独人为至灵，自家心便是草木鸟兽之心也，但人受天地之中心生尔。*（卷一，三页上半）（朱熹、沈桂、黄宗羲）

5. 盖"上天之载，无声无臭"[4]，其体则谓之易，其理则谓之道，其用则谓之神，其命于人则谓之性，率性则谓之道，修道则谓之教[5]。……形而上为道，形而下为器，须著如此说。器亦道，道亦器，但得道在，不系今与后、己与人。*（卷一，三页上半～下半）（朱熹、陈龙正、沈桂）

6. 诚者合内外之道，"不诚无物"[6]。*（卷一，七页上半）（沈桂）

7. "生之谓性"[7]，性即气，气即性，生之谓也。人生气禀，

---

〔1〕《宋元学案》，卷一三，八页上半，关于周敦颐学说，见本书第二十八章《太极图说》。

〔2〕这些语录，都引自《遗书》。参考页数旁有星号（*）者，指明此说在《遗书》中，属"二先生语"，而不能肯定究为谁说。其有诸家选本中定为程颢语者，皆于每条之下注明。以下各条，除了两个例外，没有一家将这些语录归之程颐。诸家选本列之如下：朱熹《近思录》。陈龙正（1585—?）《程子详本》。孙奇逢（1584—1675）《理学宗传》。沈桂（明人）《明道全书》。黄宗羲（1610—1695）《宋元学案》等。

〔3〕据叶采（活动于1248年）意，所谓分（Function）意即依理而行。见《近思录》，Graf译，卷二，p. 58。

〔4〕《中庸》第三十三章。

〔5〕同上，第一章。

〔6〕同上，第二十五章。

〔7〕此告子（约公元前420—前350）之说，《孟子·告子上》三。

理[1]有善恶，然不是性中元有此两物相对而生也。有自幼而善，有自幼而恶[2]，是气禀有然也。善固性也，然恶亦不可不谓之性也。盖生之谓性，“人生而静”[3]以上不容说，才说性时，便已不是性也。凡人说性，只是说“继之者善”[4]也，孟子言人性善是也。夫所谓“继之者善”也者，犹水流而就下也。皆水也，有流而至海，终无所污，此何烦人力之为也？有流而未远，固已渐浊；有出而甚远，方有所浊。有浊之多者，有浊之少者，清浊虽不同，然不可以浊者不为水也。如此，则人不可以不加澄治之功。故用力敏勇则疾清，用力缓怠则迟清，及其清也，则却只是元初水也。亦不是将清来换却浊，亦不是取出浊来置在一隅也。水之清，则性善之谓也。故不是善与恶在性中为两物相对，各自出来。此理，天命也。顺而循之，则道也。循此而修之，各得其分，则教也。自天命以至于教，我无加损焉，此舜有天下而不与焉者也[5]。*（卷一，七页下半至八页上半）（朱熹、孙逢奇、沈桂、黄宗羲）

【编者评述】

此段曾引起相当激烈之争论。在《朱子语类》中，关于讨论二程思想之处，没有比这段话更多[6]。程颢谓“生之谓性”，这是相同于告子之说，因而似乎顺从告子，依告子则生之谓性之性，在道德上是中性的，或者说性是善恶混的。但据朱子所指出，其意蕴并非如此。水原是清的，流后而变浊，很明显地，明这意指两种性：即人的基本之性，这原是善的；以及人的气质之性，这可以是恶的[7]。如此说来，程颢的人性论并没有违离一般新儒家之立场，问题发生在用词之混淆。他的表达之所以相同于告子之说，或是由于程子注重性之生生不息之历程。

---

[1] 依孙奇逢《理学宗传》，1880年版，卷二，一一页下半，此“理”（Principle），须读作“性”（Nature）。

[2] “后稷之克岐克嶷，子越椒始生，人知其必灭若敖氏之类”，此系程颢在此句下之自注。后稷在帝舜时（公元前3000年）为相，在《诗经》第二四五首《生民》描述他生时有异象，因而表明生而有德。关于子越椒史事，见《左传》宣公四年。

[3] 《礼记·乐记》，比较Legge译《礼记》卷一，p. 96。

[4] 《易经·系辞上》第五章，比较Legge译《易经》，p. 353。

[5] 引申《论语·泰伯》一八。“巍巍乎，舜禹之有天下也，而不与焉”语之涵义。

[6] 《朱子语类》，卷九五，一一页上半至一八页上半。

[7] 同上，卷九五，一一页上半至下半。

8. 天下善恶皆天理，谓之恶者非本恶，但或过或不及便如此，如杨、墨之类[1]。（卷二，一页下半）

【编者评述】

这种说法颇为新儒家所抨击。此说似乎摧毁了新儒家形而上学基础之一，亦即性即理以及性善；同时也容许恶的存在。由明道整个学说来研判，事实并非如此。他仅是回应孟子之意念，即“物之不齐，物之情也”。诚然，明道接受恶这一事实，但他坚持去恶，此在前条语录已属显明。

9. 学者全体此心[2]，学虽未尽，若事物之来，不可不应，但随分限应之，虽不中，不远矣。*（卷二，二页上半）（朱熹、沈桂）

10. 学者须敬守此心，不可急迫，当栽培深厚，涵泳于其间，然后可以自得。但急迫求之，只是私己，终不足以达道。*（卷二，二页上半）（陈龙正、沈桂）

11. 医书言手足痿痹为不仁[3]，此言最善名状。仁者，以天地万物为一体，莫非己也。认得为己，何所不至？若不有诸己，自不与己相干。如手足不仁，气已不贯，皆不属己。故“博施济众”，乃圣之功用。仁至难言，故止曰“己欲立而立人，己欲达而达人，能近取譬，可谓仁之方也已”[4]。欲令如是观仁，可以得仁之体。（卷二，二页上半至下半）

【编者评述】

仁这个重要的观念，在新儒家中，特别是经过张载与二程兄弟，有了急剧的发展[5]。在二程《遗书》中，仁是最常被论及的主题。在上引《识仁篇》中，义、

---

[1] 见本书第三章选文，《孟子·滕文公上》五、《滕文公下》九。

[2] 此系朱子之了解。参见《朱子语类》卷九六，一页下半。（译按：朱子原句谓：“学者全体此心，只是全体此心，不为私欲汨没，非是更有一心，能体此心也。此等当以意会。”）

[3] 《素问》，第四十二节，《二十二子》版，卷一二，二页上半。“素问”二字不详何义，但据此书注（卷一，一页上半）素意指原质，因之，自非纯净或朴素之意。

[4] 《论语·雍也》二八。

[5] 见本书第三十章《西铭》的评述，以及第三十二章选文第42条的评述。

礼、智与信，都视为为仁之表德。这是一种新发展，因为在传统上，仁义礼智信五者被称为五常，五者平列，但明道及其弟伊川进一步发挥仁之意蕴，以仁涵摄其余四者。此处仁被视为生命之感受或怜悯，这是一种对仁较为激进的阐释。如朱熹所说："仁者天地生物之心，而人物所得以为心，则是天地人物莫不同有是心，而心德未尝不贯通也。"[1]

12. 穷理尽性以至于命，三事一时并了，元无次序，不可将穷理作知之事。若实穷得理，即性命亦可了。（卷二，二页下半）

13. 学者识得仁体[2]，实有诸己，只要义理栽培。如求经义，皆栽培之意。*（卷二，二页下半）（朱熹、沈桂）

14. 昔受学于周茂叔[3]，每令寻颜子[4]、仲尼乐处所乐何事。*（卷二，二页下半）（朱熹、陈龙正、孙奇逢、沈桂、黄宗羲）

【编者评述】

周敦颐与二程兄弟都未曾指明孔子或颜子所乐何事。在《论语·雍也》九中孔子赞美颜回（译按：指颜渊），安于他非常简陋的生活，在《述而》一五，孔子说他自己在饭疏食、饮水、曲肱而枕之中寻得其乐。但新儒家并不满足于这种一般性的说辞，而各以己意解释"所乐何事"，如博文、约礼、克己、乐道、私欲净尽、天理昭融等等。这是极好的例证，说明了新儒家是怎样经常返求之于经典，以作为依据，但又总是以自家之意阐释[5]。

15. 事有善有恶，皆天理也。天理中物，须有美恶，盖物之不齐，物之情也[6]。但当察之，不可自入于恶，流于一物。（卷二，三页下半）

---

[1]《朱子语类》，卷九五，一〇页上半。关于仁之进一步评述，参见本章选文1. 识仁；同时参见本书第三十章选文，《西铭》及第三十二章选文第42条之评述，第三十四章一、仁说之评述；以及第四十章之绪言。

[2] 孙奇逢解说为性之理，《理学宗传》卷二，二〇页下半。

[3] 关于周敦颐，参见本书第二十八章。

[4] 孔子最得意之弟子（公元前521—前490），可参考《论语·雍也》九。

[5] 关于朱子之种种解说，参见江永（1681—1762）《近思录集注》，《四部备要》本，卷二，八页下半。

[6]《孟子·滕文公上》四。

16. 死生存亡皆知所从来，胸中莹然无疑，止此理尔。孔子言“未知生，焉知死”[1]，盖略言之。死之事即生是也，更无别理。（卷二，四页上半）

17. 知、仁、勇三者，天下之达德，所以行之者一[2]。一则诚也。止是诚实此三者，三者之外，更别无诚。*（卷二，五页上半）（沈桂）

18. 学者不必远求，近取诸身，只明人理，敬而已矣，便是约处。《易》之《乾卦》言圣人之学，《坤卦》言贤人之学，惟言“敬以直内，义以方外[3]，敬义立而德不孤”[4]。至于圣人，亦止如是，更无别途。穿凿系累，自非道理。故有道有理，天人一也，更不分别。浩然之气，乃吾气也，养而不害，则塞乎天地[5]，一为私心所蔽，则欿然而馁，却甚小也。“思无邪”[6]、“无不敬”[7]，只此二句，循而行之，安得有差？有差者，皆由不敬不正也。（卷二，五页下半至六页上半）

19. “生生之谓易”[8]，是天之所以为道也。天只是以生为道，继此生理者，即是善也。善便有一个元底意思。“元者善之长”，万物皆有春意，便是继之者善也。“成之者性也”[9]，成却待他万物自成其（一作甚）性须得。*（卷二，一二页下半）（沈桂、黄宗羲）

【编者评述】

把宇宙看成生命生生不息的无止境过程，这在中国思想史上是一新发展，也是新儒家一个显明的特质，这是极重要的发展。很显明地，程氏兄弟并没谈到《易经》中太极这一观念，但他们谈到乾元（创生）。宇宙被视为生生、创造与生长的

[1] 《论语·先进》一一。
[2] 《中庸》第二十章。
[3] 比较 Legge 译《易经》，p. 420。
[4] 同上。
[5] 引自《孟子·公孙丑上》二。
[6] 《论语·为政》二。
[7] 《礼记·曲礼上》，比较 Legge 译《礼记》卷一，p. 61。
[8] 《易经·系辞上》第五章，比较 Legge 译《易经》，p. 356。
[9] 同上。

不断的过程。这就远离于佛家寂灭或轮回的观念，而且也较周敦颐的“阴阳交感”及张载“气之絪缊”的观念，文明确地进了一步。明道这思想，其渊源如何？其与新儒家中心思想的仁，以及人与天地为一体，其关涉又如何？这些在他处将予讨论〔1〕。于此我们只要记住，程颢表面主静的哲学，其实内含着动态的、活泼的、生生不息的概念。

20. 如天理底意思，诚只是诚此者也，敬只是敬此者也，非是别有一个诚，更有一个敬也。*（卷二，一三页下半）（沈桂）

21. 所以谓万物一体者，皆有此理，只为从那里来。“生生之谓易”〔2〕，生则一时生，皆完此理。人则能推，物则气昏，推不得，不可道他物不与有也。人只为自私，将自家躯壳上头起意，故看得道理小了他底。放这身来，都在万物中一例看，大小大快活〔3〕。释氏以不知此，去他身上起意思，奈何那身不得，故却厌恶，要得去尽根尘，为心源不定，故要得如枯木死灰。然没此理，要有此理，除是死也。释氏其实是爱身，放不得，故说许多。譬如负贩之虫，已载不起，犹自更取物在身。又如抱石沉河，以其重愈沉，终不道放下石头，惟嫌重也。*（卷二，一五页下半）（沈桂）

22. “万物皆备于我”〔4〕，不独人尔，物皆然。都自这里出去，只是物不能推，人则能推之，虽能推之，几时添得一分？不能推之，几时减得一分？百理具在，平铺放著。几时道尧尽君道，添得些君道多；舜尽子道，添得些孝道多？元来依旧。*（卷二，一六页上半）（沈桂、孙奇逢、黄宗羲）

23. 理则天下只是一个理，故推至四海而准，须是“质诸天地，考诸三王”〔5〕不易之理。故敬则只是敬此者也，仁是仁此者也，信是信此者也。又曰：“颠沛造次必于是。”〔6〕又言“吾斯之

---

〔1〕参见本章语录选，第11条之评述及以下第三十二章，选文第22、42各条之评述。

〔2〕《易经·系辞上》第五章，比较Legge译《易经》，p. 356。

〔3〕依照江永《近思录集注》卷一三，三页上半；大小大，是宋朝时代的口语，意谓“这么”。

〔4〕《孟子·尽心上》四。

〔5〕参见《中庸》第二十九章。

〔6〕参见《论语·里仁》五。

未能信"[1]，只是道得如此，更难为名状。*（卷二，一九页上半）（沈桂）

24. 物理最好玩。*（卷二，一九页下半）（沈桂）

25. 阴阳于天地间，虽无截然为阴为阳之理，须去参错，然一个升降生杀之分，不可无也。*（卷二，一九页下半至二〇页上半）（沈桂）

26. "寂然不动，感而遂通"[2]者，天理具备，元无欠少，不为尧存，不为桀亡。父子君臣，常理不易，何曾动来？因不动，故言"寂然"；虽不动，感便通．感非自外也。*（卷二，二二页下半）（陈龙正、沈桂、黄宗羲）

27. 切脉最可体仁。（卷三，一页上半）

28. 观鸡雏[3]。（卷三，一页上半）

29. 周茂叔窗前草不除去；问之，云："与自家意思一般。"（子厚观驴鸣，亦谓如此[4]。）（卷三，二页上半）

【编者评述】

亦如周茂叔，程颢也拒绝芟除窗前草。有人问其故，颢答以欲常见造物生意。又置盆池，畜小鱼数尾，时时观之。或问其故？他说："欲观万物自得意。"[5]周子之热爱生命，其对明道之影响是很明显的[6]。

30. 某写字时甚敬，非是要字好，只此是学。（卷三，二页上半）

31. 满腔子是恻隐之心。（卷三，三页上半）

32. 道之外无物，物之外无道，是天地之间无适而非道也。即父子而父子在所亲，即君臣而君臣在所严[7]，以至为夫妇、为长

---

〔1〕《论语·公冶长》六。

〔2〕《易经·系辞上》第十章，比较 Legge 译，p. 370。

〔3〕明道自注云："此可观仁"。

〔4〕此括弧语，为程颢自注。

〔5〕《宋元学案》，《四部备要》本，卷一四，五页下半。

〔6〕关于周敦颐对二程兄弟之影响，参见本书第二十八章之绪言。

〔7〕"严"字作"敬"。

幼、为朋友，无所为而非道，此道所以不可须臾离也[1]。然则毁人伦、去四大者，其分于道也远矣。故“君子之于天下也，无适也，无莫也，义之与比”[2]。若有适有莫，则于道为有间，非天地之全也。彼释氏之学，于“敬以直内”则有之矣，“义以方外”则未之有也，故滞固者入于枯槁，疏通者归于肆恣，此佛之教所以为隘也。吾道则不然，率性而已。斯理也，圣人于《易》备言之。* （卷四，四页下半）（朱熹、孙奇逢、沈桂）

33. 理与心一，而人不能会之为一。* （卷五，一页上半）（沈桂）

34. 万物无一物失所，便是天理时中[3]。* （卷五，一页下半）（沈桂）

35. 天人本无二，不必言合。* （卷六，一页下半）（朱熹、孙奇逢、沈桂）

36. 论性，不论气，不备；论气，不论性，不明[4]。* （卷六，二页上半）（陈龙正、孙奇逢、沈桂）[5]

37. 二气五行，刚柔万殊，圣人所由惟一理，人须要复其初。* （卷六，二页下半）（沈桂、黄宗羲）

38. 观天地生物气象[6]。* （卷六，三页上半）（朱熹、沈桂、黄宗羲）

【编者评述】

这种观察气象的主张，为二程兄弟之所同，程颐也要求人要识圣人气象[7]。

---

〔1〕《中庸》第一章。

〔2〕《论语·里仁》一〇。

〔3〕另一版本，作“便是天理”。

〔4〕此句颢自注：“二之则不是”。

〔5〕在《遗书》中，并没有明指此是程颢抑或程颐所说。在《朱子语类》卷九五，一二页上半定为程颐语，但《语类》卷六二，一四页下半，以及《朱子文集》卷四四，一九页下半，又属之程颢。朱子在《孟子集注》疏解《孟子·告子上》六，引述此条，以及《遗书》卷一八，一七页下的另一条语录，都称“程子”。由于这另一条语录，确定为程颐所说，因此本条当亦为颐语。在《近思录》卷二第三十节，此条似亦属程颐。

〔6〕此句下，颢自注：“周茂叔看”。

〔7〕《遗书》，卷二二上，五页下半，九页上半。

二程之同道，亦即朱子之师李侗（李延平）教人观喜怒哀乐未发之气象[1]。所有这些，确实地偏于主静。朱子于此有所觉察，他说程子“只是偶然见如此，便说出来示人，而今不成只管去守看生物气象?”[2]。朱子是正确的，我们不要忘记，明道的要旨在万物生意，有如下节选录所指陈。依明道，凡物都充满生意，这就是仁，切脉或观鸡雏，都可以知仁。

39. 静后，见万物自然皆有春意。*（卷六，四页上半）（朱熹、沈桂、黄宗羲）

40. 仁者公也，人此者也；义者宜也，权量轻重之极；礼者别也，（定分。）知者知也，信者有此者也。万物皆有性[3]，此五常性也。若夫恻隐之类[4]，皆情也，凡动者谓之情[5]。*（卷九，一页上半）（沈桂）

41. 道，一本也。或谓以心包诚，不若以诚包心；以至诚参天地，不若以至诚体人物；是二本也。知不二本，便是笃恭而天下平之道。（卷一一，一页下半）

42. “形而上者谓之道，形而下者谓之器。”[6]若如或者以清虚一大为天道，则乃以器言而非道也。（卷一一，一页下半）

43. “天地设位而易行其中”[7]，何不言人行其中？盖人亦物也。若言神行乎其中，则人只于鬼神上求矣。若言理言诚亦可也，而特言易者，欲使人默识而自得之也。（卷一一，一页下半）

44. 《系辞》曰：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”[8]又曰：“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。”[9]又曰：“一阴一阳之谓道。”[10]阴阳亦形而下者也，而曰道

---

[1] 《李延平集》,《正谊堂全书》版，卷二，一六页。

[2] 《朱子语类》卷九六，一七页下半至一八页上半。

[3] 有的版本以“信”（faithfulness）替代“性”（nature），显系印刷之误。

[4] 关于四端之说，见《孟子·公孙丑上》六。

[5] 此句下，显自注：“性者自然完具，信只是有此，因不信然后见。故四端不言性”。

[6] 《易经·系辞上》第十二章，比较 Legge 译，p. 377。

[7] 同上，第七章，比较 Legge 译，p. 360。

[8] 同上，第十二章，比较 Legge 译，p. 377。

[9] 同上，《说卦》第二章，比较 Legge 译，p. 423。

[10] 同上，《系辞上》第五章，比较 Legge 译，p. 355。

者，惟此语截得上下最分明、元来只此是道，要在人默而识之也。(卷一一，一页下半)

45. “天地设位而易行乎其中”，只是敬也。敬则无间断，体物而不可遗者[1]，诚敬而已矣，“不诚则无物”也[2]。《诗》曰：“维天之命，于穆不已，于乎不显，文王之德之纯。[3]” “纯亦不已”[4]，纯则无间断。(卷一一，二页上半)

46. “敬以直内，义以方外”，合内外之道也（释氏内外之道，不备者也）[5]。(卷一一，二页上半)

47. 咸恒，体用也。体用无先后。(卷一一，二页下半)

48. 天人无间断。(卷一一，二页下半)

49. 敬胜百邪。(卷一一，二页下半)

50. 孟子曰：“仁也者，人也，合而言之，道也。”[6]《中庸》所谓“率性之谓道”是也[7]。仁者，人此者也。“敬以直内，义以方外”[8]，仁也。若以敬直内，则便不直矣。行仁义岂有直乎？“必有事焉而勿正”[9]则直也。夫能“敬以直内，义以方外”，则与物同矣。故曰“敬义立而德不孤”。[10] 是以仁者无对，放之东海而准，放之西海而准，放之南海而准，放之北海而准。（卷一一，三页上半）

51. “天地之大德曰生”[11]，“天地絪缊，万物化醇”[12]，“生之谓性”，万物之生意最可观，此元者善之长也[13]，斯所谓仁

---

[1] 引述《中庸》第十六章。

[2] 同上，第二十五章。

[3] 《诗经》第二六七首《维天之命》。

[4] 《中庸》第二十六章，对此诗之按语。

[5] 此颢自注语。引语采自《易经》第二卦《坤卦·文言》。比较 Legge 译，p. 426。

[6] 《孟子·尽心下》一六。

[7] 《中庸》第一章。

[8] 《易经》第二卦，《坤卦·文言》，比较 Legge 译，p. 420。

[9] 《孟子·公孙丑上》二。

[10] 《易经》第二卦，《坤卦·文言》，比较 Legge 译，p. 420。

[11] 同上，《系辞下》第一章，比较 Legge 译，p. 381。

[12] 同上，第五章，比较 Legge 译，p. 393。

[13] 《易经》，第一卦，《乾卦·文言》，比较 Legge 译，p. 408。

也。人与天地一物也，而人特自小之，何耶[1]？（卷一一，三页上半～下半）

52. “惟神也，故不疾而速，不行而至”[2]。神无速，亦无至，须如此言者，不如是不足以形容故也。（卷一一，三页下半）

53. 天地万物之理，无独必有对，皆自然而然，非有安排也。每中夜以思，不知手之舞之，足之蹈之也。（卷一一，三页下半）

54. 冬寒夏暑，阴阳也；所以运动变化者，神也。神无方，故易无体[3]。若如或者别立一天，谓人不可以包天，则有方矣，是二本也。（卷一一，三页下半）

55. “穷神知化”[4]，化之妙者神也。（卷一一，三页下半）

56. “穷理尽性以至于命”，一物也。（卷一一，三页下半）

【编者评述】

这三者（译按：指选文中之理、性、命）为程氏兄弟哲学的主要学旨，实际上也是所有新儒家之主旨。在这里，二程没有违离《易经》之教。《易经》是这三个观念的渊源[5]，但在《易经》中以及在张载，“以至于命”常是跟随在其他二者之后[6]，二程则强调三者同时并列，二程是首先这样做的人。但张载批判二程“只穷理便是至于命”之说失于太快，依张载意，尽性不仅是尽己之性，还须推类而尽人之性与尽万物之性，因此其中必须有远近次序[7]。

57. 天地只是设位，易行乎其中者神也[8]。（卷一一，四页上半）

58. 气外无神，神外无气。或者谓清者神，则浊者非神乎？（卷一一，四页上半）

---

[1] 《朱子语类》，卷九五，一九页上半，朱子门人误将此语属于程颐。（译按：如陈先生所引本注语类，即有“如铢谓伊川语录中说仁者以天地万物为一体”等语。）

[2] 《易经·系辞上》第十章，比较 Legge 译，p. 370。

[3] 同上，第四章，比较 Legge 译，p. 354。

[4] 《系辞下》第五章，比较 Legge 译，p. 390。

[5] 《说卦》第一章，比较 Legge 译，p. 422

[6] 参看张子《正蒙·诚明篇》，载《张横渠集》，《正谊堂全书》版，卷三，五页上。

[7] 参看《遗书》，卷一〇，五页上半。

[8] 《易经·系辞上》第七章，比较 Legge 译，p. 360。

59. 言有无，则多有字；言无无，则多无字。有无与动静同。如冬至之前天地闭，可谓静矣；而日月星辰亦自运行而不息，谓之无动可乎？但人不识有无动静尔。（卷一一，四页上半）

60. 忠信者以人言之，要之则实理也。（卷一一，四页上半）

61. 中之理至矣。独阴不生，独阳不生，偏则为禽兽，为夷狄中则为人，中则不偏，常则不易，惟中不足以尽之，故曰中庸。（卷一一，四页下半）

62. 《诗》曰："天生烝民，有物有则，民之秉彝，好是懿德。"故有物必有则，民之秉彝也，故好是懿德。万物皆有理，顺之则易，逆之则难，各循其理，何劳于己力哉？（卷一一，五页上半）

63. 人心莫不有知，惟蔽于人欲，则亡天德也〔1〕。（卷一一，五页上半）

64. 万物莫不有对，一阴一阳，一善一恶，阳长则阴消，善增则恶减。斯理也，推之其远乎？人只要知此耳。（卷一一，五页上半～下半）

65. 以己及物，仁也。推己及物，恕也。忠恕一以贯之。忠者天理，恕者人道。忠者无妄，恕者所以行乎忠也。忠者体，恕者用，大本达道也。此与"违道不远"异者，动以天尔。（卷一一，五页下半）

66. 诚者天之道，敬者人事之本（敬者用也）〔2〕，敬则诚。（卷一一，七页下半）

67. 服牛乘马，皆因其性而为之。胡不乘牛而服马乎？理之所不可。（卷一一，八页上半）

68. "万物皆备于我矣，反身而诚，乐莫大焉。〔3〕"不诚则逆于物而不顺也。（卷一一，九页上半）

69. "中者，天下之大本。"天地之间，亭亭当当，直上直下之正理，出则不是，唯敬而无失最尽。（卷一一，一一页上半）

---

〔1〕 原文作"德"，有的版本作"理"。此处用"理"字，人欲与天理之辨，本为在新儒家争论中最占重要之地位。

〔2〕 此系颢自注语。

〔3〕 《孟子·尽心上》四。

70. 天者理也，神者妙万物而为言者。帝者以主宰事而名。（卷一一，一一页下半）

71. “天生德于予”[1]及“文王既没，文不在兹乎”[2]，此圣人极断置以理。（卷一一，一一页下半）

【编者评述】

我们都了解，孔子常提到命，但程颢以理代之。此正可验证在新儒家思想里的唯理主义。

72. 理义，体用也。（卷一一，一二页上半）

73. “民受天地之中以生”，“天命之谓性”也[3]。“人之生也直”[4]，意亦如此。（卷一二，一页上半）

74. 且唤做中，若以四方之中为中，则四边无中乎？若以中外之中为中，则外面无中乎？如“生生之谓易，天地设位而易行乎其中”[5]，岂可只以今之《易》书为易乎？中者，且谓之中，不可捉一个中来为中。（卷一二，一页上半）

75. 洒埽应对，便是形而上者，理无大小故也。故君子只在慎独。（卷一三，一页下半）

76. 佛氏不识阴阳昼夜死生古今，安得谓形而上者与圣人同乎？（卷一四，一页下半）

77. 圣人致公，心尽天地万物之理，各当其分。佛氏总为一己之私，是安得同乎？圣人循理，故平直而易行。异端造作，大小大费力，非自然也，故失之远。（卷一四，二页上半）

---

[1] 《论语·述而》二二。
[2] 《论语·子罕》五。
[3] 《中庸》第一章。
[4] 《论语·雍也》一七。
[5] 《易经·系辞上》第五章，比较 Legge 译，p. 356。

【编者评述】

正如其他新儒家，程颢最初不为佛家诱引。有如前述，颢“出入老释者几十年”[1]，且有一次造访佛寺，看见寺仪，大为赞扬曰：“三代威仪，全在此矣。”但他不像常盘大定（Tokiwa）[2]所说的那样佛化。反之，他强烈批判佛教。程颢认为，释氏出家独善，于道体有所不足；其说道唯见一偏，不见四旁，故不能处事；而且设以生死轮回地狱之说，以怖下根之人[3]。此一批评，可谓平实无偏。

---

〔1〕参看本章之绪言。

〔2〕常盘大定著《佛教在中国与儒、道之关系》，1930年。他认为程颢定性论来自程颢对佛学的理解，虽然不是来自佛教经验；又程颢“道之外无物，物之外无道”之说（见本章语录选第32条），也有似于佛家之事空如一。（《遗书》，二七七、二九七页。）

〔3〕《遗书》卷一三，一页。

第三十二章 程颐的唯理论趋势

在前章里，我们论述了程颐与其兄程颢在中国哲学史上的重要性，他们思想的渊源，以及他们在理之基本观念的相似性等诸方面。正如上章所指陈，关于理，程颢侧重理之生生不已方面，程颐则强调一与多的统一方面。程颐的“理一而分殊”[1]这句话，成为在中国最被称引的哲学命题之一。这句话也提示出了新儒学的形而上学[2]。这个观念很可能来自佛家，特别是华严宗，因其与华严宗事理为一的学说太接近，不太可能是偶合[3]。

就理与气的关系而论，通常都以程颐为二元论，程颢为一元论。这是确实的，程颢说“气外无神，神外无气”[4]，而程颐则说“气是形而下者，道是形而上者”[5]。但程颐亦谓“离了阴阳更无道”[6]。对程颐而言，理与气并非是完全不相通或不相同的。正如颐所说“所以阴阳者是道也”[7]。换言之，理与气仅为两种面向。任何的二元论都只是表面上的。

冯友兰确认程颐之理，有当于希腊哲学中之“观念”（idea）或“形式”（form），而于程颢则谓：“天理或理，即具体事物之自然趋势，

---

〔1〕 参看本章选文第2、75各条，及《粹言》卷一，二三页下半至二四页上半，载《二程全书》。

〔2〕 关于此学说之应用于中国伦理，参看本书第三十章，《西铭》之评述。

〔3〕 参看本书第二十五章绪言，选录一、《金师子章》（七），选录二、《华严经义海百门》，一、二第一小节。

〔4〕 参看本书第三十一章选文第58条。

〔5〕 参看本章选文第36条。

〔6〕 同上。

〔7〕 同上。

非离事物而有者。”[1] 鉴于二程对理之相同观念，吾人实难了解冯氏这种对二程于理之正相反的看法。张君劢之责难冯氏，是有其道理的[2]。正如张氏所指出，二程俱主张气外无道，一物同具气理两面。此正程颐所意谓之理一而分殊。

很显然地，在强调气方面，二程同于张载，不过二程不同于张载者是不再以气为存在之基础[3]，而只是限于形下之质。而且，张载以气能持续地阖与辟，二程则以气的每一运作都是新起的。这在中国哲学里是新基调，这一基调，程颐之唱响更有胜于乃兄。程颐一再强调，在每一新生生不已中，新气亦参与运作。因而宇宙既是一生生不息之持续过程，一种新“气”也持续不断为乾元所生。但这种过程究竟如何运作，从未予以说明。

对二程兄弟来说，这种创造过程就是仁，程颢以为仁是一种情，但程颐则以为仁是能成长的种子[4]。这又显然反映他的宇宙是生生不已的思想。这也指出，程颢是较为主观而趋向内在，程颐则趋向外在而较为客观。程颐主敬，似乎亦如其兄重在内，虽然两人俱谓“敬以直内，义以方外”须齐头并进。但是程颢多少较重在修身，程颐则主张修身与致知须同时讲求。此或是二程兄弟最大差异之所在。程颢于格物，所言殊少。相反地，格物却是程颐思想系统中一个重要的观念。除此以外，于程颢，格物意指改正心之恶习，但在程颐，格物实意指归纳与演绎之研讨与待人接事，因为程颐以为无论事之如何微小，其中有理，亦必须格。这就是唯理之精神，构成程颐及其追随者朱熹全部哲学之特性。后世称之为程朱学派，或者称之为唯理学派也很适当。

这两昆仲的气质资性，大不相同。程颢和气平易、宽容善勉人、颖悟而友善，二十年间从不发怒。他方面，程颐则严厉、凝重、率直，不待人言即斥人，自制力强，以致在舟将覆时，犹正襟安坐如常。而一个戏剧性事件，最足以显示两兄弟性情之差异：二程入一堂室，各走一

---

〔1〕《中国哲学史》卷二，五〇七至五〇八页。

〔2〕《新儒家思想发展史》，一九二至一九四页。

〔3〕关于张载“气”之学说，参看本书第三十章，选文2~9、16、30、36、42、43各条。

〔4〕参看本书第三十一章，语录选第11条及本章选文第42条。

边，从者皆随明道人而不随伊川[1]。（译按：此故事参见《宋元学案》卷一六《伊川学案》。）

二程兄弟，对他们那时代的哲学与政治思想，都发生莫大的影响力，有不少名公巨卿与名儒从之游。程颐因享高龄影响更大。程颐虽拒受高官，但对在朝人士却公开而自由地批判，因之他与敌对党之间兴起了尖锐冲突[2]。他的学说，于公元1103年（他逝世前五年）至公元1155年被禁止。当政者对他的道德讲章的反对是如此的强烈，以致在他葬时，仅有四人敢参加葬礼[3]。但是，他的哲学实涵盖了无数健全的思想，终究是抑制不了的。在1155年，朱熹已二十五岁。在十载之间，朱子弘扬伊川哲学，使他成为程颐最重要的追随者。程朱学派很快地发展起来。以下俱系自程颐语录中摘录，包括许多论题，有如下表[4]：

释与道　二三、二五、五〇～五五

善与恶　五八、六三、六六、七一

格物　一四、一六、一七、三一、四四、四七、六二

仁　六、七、二八、四〇至四二、七一、七四

知　四、一一、三八、六七、六八

气　一二、一三、二一、三三、三五～三七、三九、六三

---

〔1〕《外书》卷一一，五页下半；卷十二，三页下半，五页下半，六页下半，载《二程全书》（译按：《伊洛渊源录》，《正谊堂全书》版，卷二，一五页上半；卷四，一五页上半，分别载有“先生德性充完，粹和之气，盎于面背，乐易多恕，终日怡悦”及“韩持国与二先生善……二先生至暇日与持国同游西湖，命诸生侍，行次有言貌不庄敬者，伊川回视，厉声叱之曰：汝辈从长者外，敢笑语如此……”）

〔2〕程颐字正叔。由于兄弟俱居于河南伊河，故人称为伊川先生。1056年，兄弟俱入大学，因其卓越，一学友（译按：指吕原明，希哲）即以师礼事之。年二十五（1057年），上书阙下，劝皇帝以儒家王道为心。两年后，举进士。居住与讲学俱在洛阳，并屡辞官不就，如1085年辞国子监教授。在1086年，任崇政殿说书，颐每进讲，色甚庄，向上进以儒家之道。如是者二十月，从之者众。但程颐不妥协之态度、批判性之意见，以及在许多方面的抨击，使其树敌甚众，尤其是以苏轼（1036—1101）为首的蜀党，因而形成蜀党与以程颐为首的洛党两者间的派别之争。1087年，颐出管西京国子监，不数月即辞去。在1092年，任国子监时，屡遭弹黜，卒至致仕，归洛阳。1097年，其讲学被禁止，田里充公，颐削籍窜涪洲（在今四川省）。三年后复官。其时政府诛求党人至为峻急，颐与苏轼连同数百学者，俱列榜上。颐弟子离散。在1103年，颐之著作与教义俱被禁止。1106年复被赦免，此为颐逝世之前一年。参看《宋史》百衲本，卷四二七，一〇页上半至一五页下半。姚名达《程伊川年谱》，1937，以及Bruce所著 *Chu Hsi and His Masters*，pp. 45—47.。

〔3〕姚名达《程伊川年谱》，二六二页、二七三至二八三页。

〔4〕所有摘录之原文，均采自《二程全书》。

《二程全书》[1]

1. 颜子所好何学论[2]

（先生始冠[3]，游太学。胡安定以是试诸生，得此论，大惊异之，即请相见，遂以先生为学职[4]。）

圣人之门，其徒三千，独称颜子为好学。夫《诗》、《书》六艺，三千子非不习而通也，然则颜子所独好者何学也？学以至圣人之道也。

圣人可学而至欤？曰：然。学之道如何？曰：天地储精，得五行之秀者为人。其本也，真而静。其未发也，五性具焉，曰仁义礼智信。形既生矣，外物触其形而动于中矣。其中动而七情出焉，曰喜怒哀乐爱恶欲。情既炽而益荡，其性凿矣。是故觉者约其情，使合于中，正其心，养其性，故曰性其情。愚者则不知制之，纵其情而至于邪僻，梏其性而亡之，故曰情其性。

---

〔1〕 关于《二程全书》，参看本书447页注〔1〕。

〔2〕 颜渊，孔子最得意之门生。哀公问孔子门弟子中"孰为好学"，孔子曾答"有颜回者好学"，参看《论语·雍也》二。

〔3〕 朱子谓伊川此文为年十八时作，即在1050年。参看《朱子语类》1880年版，卷九三，九页上。但姚名达《程伊川年谱》十六页，则充分证明伊川此论作于1056年。

〔4〕 此乃程颐原文自注。

凡学之道，正其心，养其性而已。中正而诚，则圣矣。君子之学，必先明诸心，知所往[1]，然后力行以求至，所谓自明而诚也[2]。

故学必尽其心，尽其心则知其性，知其性，反而诚之，圣人也。故《洪范》曰："思曰睿，睿作圣。"[3]诚之之道，在乎信道笃。信道笃，则行之果；行之果，则守之固。仁义忠信不离乎心，造次必于是，颠沛必于是[4]，出处语默必于是。久而弗失，则居之安，动容周旋中礼，而邪僻之心无自生矣。故颜子所事，则曰："非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。"[5]仲尼称之，则曰："得一善，则拳拳服膺而弗之失矣。"[6]又曰："不迁怒，不贰过。"[7]有不善未尝不知，知之未尝复行也[8]。此其好之笃，学之之道也。

视听言动皆礼矣，所异于圣人者，盖圣人则不思而得，不勉而中，从容中道[9]。颜子则必思而后得，必勉而后中，故曰："颜子之与圣人，相去一息"[10]。

孟子曰："充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之之谓神。[11]"颜子之德，可谓充实而有光辉矣。所未至者，守之也，非化之也。以其好学之心，假之以年[12]，则不日而化矣。故仲尼曰："不幸短命死矣。"[13]盖伤其不得至于圣人也。

所谓化之者，入于神而自然，不思而得，不勉而中之谓也。孔

---

〔1〕另有一版本，作"知所养"。

〔2〕《中庸》第二十一章。

〔3〕《书经·洪范》，比较 Legge 译《书经》，p. 327。

〔4〕《论语·里仁》五。

〔5〕同上，《颜渊》一。

〔6〕《中庸》第八章。

〔7〕《论语·雍也》二。

〔8〕《易经·系辞下》第五章，比较 Legge 译《易经》，p. 392。

〔9〕引述《中庸》第二十章。

〔10〕此或为程颐本人之说明。但在《程伊川年谱》，一七页，此句虽实为引述，然未加引号。

〔11〕《孟子·尽心下》二五。

〔12〕颜渊，年三十二即卒。

〔13〕《论语·雍也》二。

子曰："七十而从心所欲不逾矩"[1]是也。

或曰：圣人，生而知之者也，今谓可学而至，其有稽乎？曰：然。孟子曰："尧舜性之也，汤武身之也。[2]性之者，生而知之者也。反之者，学而知之者也。又曰：孔子则生而知也，孟子则学而知也[3]。后人不达，以谓圣本生知，非学可至，而为学之道遂失。不求诸己而来诸外，以博闻强记巧文丽辞为工，荣华其言，鲜有至于道者，则今之学与颜子所好异矣。

（《伊川文集》卷四，一页上～二页上）

2. 与杨时[4]论《西铭》书

前所寄史论十篇，其意甚正，才一观，便为人借去，俟更子细看。《西铭》之论则未然。横渠立言诚有过者，乃在《正蒙》[5]。《西铭》之为书，推理以存义，扩前圣所未发，与孟子性善养气之论[6]同功。(二者亦前圣所未发)[7]，岂墨氏之比哉？《西铭》明理一而分殊，墨氏则二本而无分（老幼及人，理一也；爱无差等，本二也）。分殊之蔽，私胜而失仁；无分之罪，兼爱而无义。分立而推理一，以止私胜之流，仁之方也。无别而述爱，至于无父之极[8]，义之贼也。子比而同之，过矣。且谓言体而不及用，彼欲使人推而行之，本为用也，反谓不及，不亦异乎？**（同上，卷五，一二页下）**

---

[1] 《论语·为政》四。

[2] 《孟子·尽心上》三〇。

[3] 此语或籍《孟子·公孙丑上》二而引申之，而非引自古书。因之，徐宝谦在翻译程颐此论时，省略"又曰"字样。（《新儒家思想中的伦理唯实主义》一八页）

[4] 杨龟山（1053—1135）为二程兄弟的杰出弟子，亦是新儒家重要学者。关于龟山其人其学，参看：Forke，*Geschichte derneueren chinesischen Philosophie* pp. 104～110；以及黄宗羲等撰之《宋元学案》卷二五。龟山致程颐函，载《杨龟山先生集》，1707年版，卷一六，六页。关于《西铭》，参见本书第三十章，《西铭》。

[5] 参看本书第三十章，二、《正蒙》。

[6] 《孟子·告子上》二、《公孙丑上》二。

[7] 括弧中者为伊川自注，下同。

[8] 此为孟子对墨子兼爱学说之批评。参看《孟子·滕文公下》九。

语录选[1]

3. 一人之心即天地之心[2]，一物之理即万物之理，一日之运即一岁之运。(卷二，一页上半)

4. 真知与常知异。常见一田夫，曾被虎伤，有人说虎伤人，众莫不惊，独田夫色动异于众。若虎能伤人，虽三尺童子莫不知之，然未尝真知。真知须如田夫乃是。故人知不善，而犹为不善，是亦未尝真知。若真知，决不为矣[3]。*（卷二，二页下半～三页上半)

所务于穷理者，非道须尽穷了天下万物之理，又不道是穷得一理便到，只是要积累多后，自然见去。*（卷二，二二页下半）(陈龙正)[4]

5. 敬而无失，便是“喜怒哀乐未发之谓中”[5]也。敬不可谓之中，但敬而无失即所以中也。[6](卷二，二三页下半）（黄宗羲、陈龙正、沈桂)

6. 仁则一，不仁则二。(卷三，三页下半)

7. 仁道难名，惟公近之，非以公便为仁。(同上)

8. 性不可以内外言。(卷三，四页上半)

9. 忘敬而后无不敬。(卷三，五页下半)

10. 一阴一阳之谓道[7]。道非阴阳也，所以一阴一阳道也，如一阖一辟谓之变。(卷三，六页上半)

---

〔1〕 除非另有注明，所有语录俱采自《遗书》。参见本书第三十一章，注〔19〕及〔37〕。

〔2〕 有的版本，用“体”字代替“心”字。

〔3〕 程颐在《遗书》卷一五，四页上，亦提及此例。（译按：如颐谓：“……虽三尺童子，皆知虎之可畏，终不似曾经伤者，神色慑惧，至诚畏之，是实见得也。”）关于星号标志（*）的解说，参见本书450页注〔2〕。

〔4〕 关于此一标志的解释，参见本书450页注〔2〕。

〔5〕 《中庸》第一章。

〔6〕 在朱子之《近思录》卷四，并未确切指明此语属于程颐或程颢，但《朱子文集》（载《朱子大全》卷六四，二九页上半）引此条则谓为伊川语。

〔7〕 《易经・系辞上》第五章，比较 Legge 译，p. 355。

11. 学原于思。* (卷六，一页上半) (沈桂)

12. 论性，不论气，不备。论气，不论性，不明。(二之则不是)[1]。* (卷六，二页上半) (朱熹、黄宗羲)

13. 有形总是气，无形只有道。* (卷六，二页下半) (沈桂)

14. 致知在格物[2]，物来则知起。物各付物，不役其知，则意诚不动。意诚自定，则心正，始学之事也。* (卷六，三页下半) (黄宗羲)

15. 主一无适，敬以直内，便有浩然之气。(卷一五，一页上半)

16. 致知则有知，有知则能择。(同上)

17. 物即事也，凡事上穷极其理，则无不通。(同上)

18. 视听言动，非理不为，即是礼。礼即是理也。不是天理，便是私欲。人虽有意于为善，亦是非礼。无人欲，即皆天理。(卷一五，一页下半)

19. 公则一，私则万殊。至当归一，精义无二。人心不同如面，只是私心。(同上)

20. 养心莫善于寡欲，不欲则不惑，所欲不必沈溺，只有所向便是欲。(卷一五，二页下半)

21. 若谓既返之气复将为方伸之气，必资于此，则殊与天地之化不相似。天地之化，自然生生不穷，更何复资于既毙之形、既返之气，以为造化？近取诸身，其开阖往来，见之鼻息，然不必须假吸复入以为呼，气则自然生。人气之生，生于真元，天之气亦自然生生不穷。至如海水，因阳盛而涸，及阴盛而生，亦不是将已涸之气却生水，自然能生。往来屈伸，只是理也。盛则便有衰，昼则便有夜，往则便有来，天地中如洪炉，何物不销铄了。(卷一五，四页下半~五页上半)

22. 道则自然生万物，今夫春生夏长了一番，皆是道之生。后来生长，不可道却将既生之气后来却要生长。道则自然生生不息。(卷一五，五页上半)

---

[1] 程颐自注语，参见本书457页注[5]。

[2] 引述《大学》原文。

【编者评述】

宇宙生生不息这个新观念的重要性，前已有所陈述[1]。此一新观念源自何处？“天地之大德曰生”，此观念源自《易经》[2]。但为何此一观念，在沉寂一千年后，突然出现于二程思想中？周敦颐的热爱生命与程颢的热爱仁体，可能有所影响。或者佛教的种子说，也不无关涉。佛家唯识宗认为心是“种子”的储所，或前世善恶的业力之所成，而世间万象又皆为此业力所现者。二程兄弟多年浸淫于佛法，很有理由可以假设“种子”说，给予二程许多的印象，虽然我们没有具体证据[3]。不过，有一点值得注意，即“相生相养”的思想已是儒学中一个悠久的传统，韩愈排斥佛老的《原道》即以这个思想为核心。从此伸展，到生命之生生不息的思想，这是一个合乎逻辑的步骤；“生”不仅是人之道，也是天之道[4]。所有这些思想都表达在一“生”字上。

23. 释氏之学，更不消对圣人之学比较，要之必不同，便可置之。今穷其说，未必能穷得他，比至穷得，自家已化而为释氏矣。今且以迹上观之，佛逃父出家，便绝人伦。只为自家，独处于山林，人乡里岂容有此物？大率以所贱所轻施于人，此不惟非圣人之心，亦不可为君子之心。释氏自己不为君臣父子夫妇之道，而谓他人不能如是，容人为之而己不为，别做一等人；若以此率人，是绝类也。至如言理性，亦只是为死生，其情本怖死爱生，是利也。（同上）

24. 闲邪则固一矣[5]，然主一则不消言闲邪。有以一为难见，不可下工夫。如何一者，无他，只是整齐严肃，则心便一，一则自是无非僻之奸。此意但涵养久，则天理自然明。（卷一五，六页下半）

25. 释氏之学，又不可道他不知，亦尽极乎高深，然要之卒归乎自私自利之规模。何以言之？天地之间，有生便有死，有乐便有哀。释氏所在，便须觅一个纤奸打讹处，言免死生、齐烦恼，卒归

---

〔1〕 参看本书第三十一章，语录选第 19 条之评述。

〔2〕 《系辞下》第一章，比较 Legge 译，p. 381。

〔3〕 参看本书第二十三章三、第一能变之评述。

〔4〕 关于此一观念之较详尽的讨论，参看拙著《新儒家对于罪恶问题之处理》一文，《胡适先生六十晋五华诞论文集》七八七至七九一页。

〔5〕 或作“固主一矣”。

乎自私。老氏之学，更挟些权诈，若言与之乃意在取之，张之乃意在翕之〔1〕，又大意在愚其民而自智；然则秦之愚黔首，其术盖亦出于此。（**卷一五，七页下半**）

26. 天地之间只有一个感与应而已，更有甚事？（**同上**）

27. 冲漠无朕，万象森然已具〔2〕。未应不是先，已应不是后。如百尺之木，自根本至枝叶，皆是一贯。不可道上面一段事，无形无兆，却待人旋安排引入来，教入涂辙。既是涂辙〔3〕，却只是一个涂辙〔4〕。（是这一个事便只是这一个道理，精粗一贯，元无两样……只是一条路从源头下来）〔5〕。（**卷一五，八页上半**）

【编者评述】

这第一句（译按：指“冲漠无朕万象森然已具”）是程颐最重要的语录之一，常被引述，也常被讨论。朱子认为此语“只是说（周敦颐的）无极而太极”〔6〕，这是针对伊川从未言及太极这件事而说的，在朱子看来，二程与周敦颐的思想关联，比一般所认定的要多。

28. 仁之道，要之只消道一公字。公只是仁之理，不可将公便唤做仁。公而以人体之，故为仁。只为公，则物我兼照，故仁，所以能恕，所以能爱。恕则仁之施，爱则仁之用也。（**卷一五，八页下半**）

29. “出门如见大宾，使民如承大祭”〔7〕，只是敬也。敬则是不私之说也，才不敬，便私欲万端害于仁。（**卷一五，九页上半**）

---

〔1〕《老子》第三十六章。

〔2〕有些研究中国哲学的日本史学家认为这种说法是源于释氏，但任何人都提不出直接证据。山崎斧 斋列举了此语之被引述者以及新儒家 学者对此语的讨论（《续山崎斧齐全集》卷二，七八至八六页），但并未指其为出于释氏。《大汉和辞典》（迄今仍是这一类最完备的辞典）定此语出于伊川而非释氏。

〔3〕《朱子语类》卷九五：“所谓涂辙，即是所由之路。”

〔4〕同上注，朱子以为此处恐是记录者有漏字。

〔5〕这是朱子的诠释，见同上注。

〔6〕同上，卷九五，二二页下半，关于周敦颐的名言，参看本书第二十八章，一、《太极图说》。

〔7〕《论语·颜渊》二。

30. “寂然不动”[1]，万物森然已具在；“感而遂通”[2]，感则只是自内感，不是外面将一件物来感于此也。(同上)

31. 格物穷理，非是要尽穷天下之物，但于一事上穷尽，其他可以类推。至如言孝，其所以为孝者如何。如一事上穷不得，且别穷一事，或先其易者，或先其难者，各随人深浅。如千蹊万径，皆可适国，但得一道入得便可。所以能穷者，只为万物皆是一理，至如一物一事，虽小，皆有是理。(卷一五，一一上半页)

32. 敬则自虚静，不可把虚静唤做敬。居敬则自然行简，若:“居简而行简”[3]，却是不简，只是所居者已剩一简字。(同上)

33. “一阴一阳之谓道”[4]，此理固深，说则无可说。所以阴阳者道，既曰气，则便是二。言开阖，已是感，既二则便有感。所以开阖者道，开阖便是阴阳。老氏言虚而生气，非也。阴阳开阖，本无先后，不可道今日有阴，明日有阳。如人有形影，盖形影一时，不可言今日有形，明日有影，有便齐有。(卷一五，三页下半)

34. “知天命”是达天理也，“必受命”是得其应也。命者是天之所赋与，如命令之命。天之报应皆如影响，得其报者是常理也，不得其报者非常理也。然而细推之，则须有报应，但人以狭浅之见求之，便谓差互，天命不可易也，然有可易者，惟有德者能之。(卷一五，一四页上半)

35. 陨石无种，种于气。麟亦无种，亦气化。厥初生民，亦如是。至如海滨露出沙滩，便有百虫禽兽草木无种而生，此犹是人所见。若海中岛屿稍大，人不及者，安知其无种之人不生于其间？若已有人类，则必无气化之人。(卷一五，一四页下半)

36. 离了阴阳更无道，所以阴阳者是道也。阴阳，气也。气是形而下者，道是形而上者，形而上者则是密也。(卷一五，一四页下～一五页上半)

37. 凡物之散，其气遂尽，无复归本原之理。天地间如洪炉，

---

[1] 引自《易经·系辞上》第十章，比较 Legge 译，p. 370。

[2] 同上。

[3] 《论语·雍也》一。

[4] 《易经·系辞上》第五章，比较 Legge 译，p. 355。

虽生物销铄亦尽，况既散之气，岂有复在？天地造化，又焉用此既散之气？其造化者自是生气。（卷一五，一五页下半）

38. 知之深，则行之必至，无有知之而不能行者。知而不能行，只是知得浅。饥而不食乌喙，人不蹈水火，只是知。人为不善，只为不知。（卷一五，一六页下半）

【编者评述】

黄宗羲[1]及孙奇逢[2]两人都认为程颐是王阳明知行合一学说[3]之先导。但程颐仅谓真知导致行动，并未如阳明那样说到行动导致真知。不过，值得指陈的，知行的关系，儒家一直极为重视[4]。程颐也区分两种知识，一种是见闻之知，一种是德性之知[5]，这是沿用了张载之说[6]。伊川之所谓真知，并不意指直觉之知，而是意指知由经验而得[7]。

39. 真元之气，气之所由生，不与外气相杂，但以外气涵养而已。若鱼在水，鱼之性命非是水为之，但必以水涵养，鱼乃得生尔。人居天地气中，与鱼在水无异。至于饮食之养，皆是外气涵养之道。出入之息者，阖辟之机而已。所出之息，非所入之气，但真元自能生气，所入之气，止当辟时，随之而入，非假此气以助真元也。（卷一五，一七页下半）

40. 问仁。曰："此在诸公自思之，将圣贤所言仁处，类聚观之，体认出来。孟子曰：'恻隐之心，仁也。'[8]后人遂以爱为仁。恻隐固是爱也，爱自是情，仁自是性，岂可专以爱为仁？孟子言恻隐为仁，盖为前已言'恻隐之心，仁之端也'[9]，既曰仁之端，

---

〔1〕《宋元学案》，《四部备要》本，卷五，一〇页上半："宗羲案：伊川先生已有知行合一之言矣。"

〔2〕《理学宗传》，1880年版，卷三，一七页上半。

〔3〕参看本书第三十五章绪言。

〔4〕参看本书第三十五章《传习录》选录第5条之评述。

〔5〕参看本章选文第67条。

〔6〕参看本书第三十章，选文第20、59各条。

〔7〕参看本章选文第4条。

〔8〕《孟子·告子上》六。

〔9〕同上。

则不可便谓之仁。退之言'博爱之谓仁'[1]非也。仁者固博爱，然便以博爱为仁，则不可。"（卷一八，一页上半）

41. 问："'孝弟为仁之本'[2]，此是由孝弟可以至仁否？"曰："非也。谓行仁自孝弟始。盖孝弟是仁之一事，谓之行仁之本则可，谓之是仁之本则不可。盖仁是性[3]也，孝弟是用也。性中只有仁义礼智四者，几曾有孝弟来[4]？仁主于爱，爱孰大于爱亲？故曰：'孝弟也者，其为仁之本欤！'"（卷一八，一页下半）

42. 问："仁与心何异？"……曰："心譬如谷种，生之性，便是仁也。"（卷一八，二页上半）

【编者评述】

仁之观念，经历许多发展。仁之最原始意义，为特定之德，特别是仁慈，孔子恢弘其义，将"仁"做为全德之称。经过无数年代，有过各种阐释，如情、爱、博爱、大公、自觉、与天地合一等等，但仁之生生不息的"种子"义，则是程颐之独特贡献。这是到当时为止"仁"概念之最高发展。仁是种子，是创生诸德的力量，是它这种生生不已的本质，使人能与天地万物合一，使人能战胜恶。这便是为什么程氏兄弟要用仁涵摄义、礼、智、信四达德以替代那传统上平列的五达德[5]。朱子确能道其微旨，他以为仁包四德，因为仁是生意，是众物之元[6]。无可疑义地，程氏兄弟的宇宙为生生不息之历程的说法，大有贡献于仁之观念[7]。

43. 问："人有专务敬以直内，不务方外，何如？"曰："有诸中者，必形诸外。惟恐不直内，内直则外必方。"（卷一八，三页上半）

44. 或问："进修之术何先？"曰："莫先于正心诚意。诚意在

---

〔1〕《原道》，收入《韩昌黎全集》，《四部备要》本，卷一一，一页上。参看本书第二十七章，二、韩愈《原道》。

〔2〕《论语·学而》二。

〔3〕"性"或作"本"。

〔4〕赵本作"几曾有许多般数来"。

〔5〕参看本章选文第71条。

〔6〕《朱子语类》卷六，八页下半至九页上半。

〔7〕参看本章第22条，同时参看本书第三十章中的《西铭》、第三十一章选文第1、11各条之评述；第三十四章一、《仁说》的评述，以及第四十章绪言。

致知，‘致知在格物’。格，至也，如‘祖考来格’[1]之格。凡一物上有一理，须是穷致其理。穷理亦多端：或读书，讲明义理；或论古今人物，别其是非；或应接事物而处其当，皆穷理也。”或问：“格物须物物格之，还只格一物而万理皆知?”曰：“怎生便会该通？若只格一物便通众理，虽颜子[2]，亦不敢如此道。须是今日格一件，明日又格一件，积习既多，然后脱然自有贯通处。”（卷一八，五页下半）

【编者评述】

格物之说为程朱系统中的重要观念。吾人将于朱子一章中详予陈述[3]。目前，至少可有三种重要的观察。第一，程氏兄弟是中国哲学史上，以“理”为他们哲学基础之最早的两人，同样，他们也是最早以格物说为其方法论的人。在宋以前，没有人正式讨论过格物，第一位这样做的是司马光[4]，但程氏兄弟则是运用格物为道德修养的重要功夫之最早两人。第二，程颐与朱子给予“格”字以一新的解说。“格物”一词，自是源自《大学》[5]。据查，由汉代起，“格物”一词有七十二种解释[6]。其中有四种较为通行。第一种解说是郑玄，他训格为来，其意是指其知于善深，则来善物[7]。郑玄的解释，成为正宗之解释。第二种解说是司马光，他解格，犹捍也，御也，能捍御外物，然后能知至道矣[8]。第三种解说，训格为正，此见之于《论语》[9]与《孟子》[10]。第四种解说为《玉篇》，训格为范式或量度[11]，《玉篇》为1386年之一部辞典。值得提出的是，这些解说都是伦理的。不仅如此，它们还有一共同之点，就是强调知识之获致，是由于内心，非假于外物。但程颐与朱子采取全新的探讨方法。他们训格为至，但至仍是穷万物之理

---

[1] 《书经·益稷谟》，比较 Legge 译，p. 87。

[2] “回也闻一以知十”。参看《论语·公冶长》九。

[3] 参看本书第三十四章选文第30条之评述。

[4] 参看司马光《致知在格物论》，载《司马温公文集》，《四部备要》本，卷一三，六十六至七十二页。

[5] 《大学》原文。

[6] 《经义丛钞》，载《皇清经解》（1644—1911年），卷一三八八，二五页上。

[7] 在《大学》原文，郑注。

[8] 《司马温公文集》，卷一三，七二页。此一解说，后为颜元（1635—1704）采用。参看本书第三十七章三、知识来自亲验及其评述。

[9] 《论语·为政》三，如谓“有耻且格”。

[10] 《孟子·离娄上》二〇，如谓“惟大人为能格君心之非”。

[11] 《玉篇》，《四部备要》本，卷二，一三页上半。

以至其极，吾人乃可豁然贯通。第三，格物之解虽然纷纭，却已成为新儒家各派共有的主要教义。至“格物”是否科学，吾人于述及朱子时，将予论列。

45. 涵养须用敬，进学则在致知。（卷一八，五页下半）

【编者评述】

此代表程颐有关涵养工夫之基本程式，且在说明他的学说大纲领时，时常被引述。而它和佛氏的“静”、“慧”，极其相似。胡适认为此语是佛教修身工夫的翻版，这也许是推论太过了[1]。但两者相似是不错的。不过吾人必须迅予补正，即程氏此篇含有理性色彩，这在佛教是完全没有的。除此以外，“敬”也只有在人事领域中，才取得其意义，这与佛家内在、个人静寂之教[2]，大异其趣。

黄宗羲说，周敦颐主静立人极，明道以静字稍偏，不若专主于敬。但伊川则以敬字未尽，益之以穷理之说[3]，这是极为敏锐的观察。我们可以进一步说，关于敬，程颢重在内心状态，而程颐则注重外在，例如衣着之整饬。甚至说到内心状态，程颐提出更多的观念，如防邪恶、心无他适等等。

46. 问：“敬还用意否？”曰：“其始安得不用意？若能不用意，却是都无事了。”又问：“敬莫是静否？”曰：“才说静，便入于释氏之说也。不用静字，只用敬字。才说著静字，便是忘也。孟子曰：‘必有事焉而勿正，心勿忘，勿助长也。[4]’必有事焉，便是心勿忘；勿正，便是勿助长。”（卷一八，六页下半）

47. 问：“观物察己，还因见物，反求诸身否？”曰：“不必如此说。物我一理，才明彼即晓此，合内外之道也。语其大，至天地之高厚；语其小，至一物之所以然，学者皆当理会。”又问：“致知，先求之四端，如何？”曰：“求之性情，固是切于身，然一草一木皆有理，须是察。”（卷一八，八页下半至九页上半）

48. 天下物皆可以理照，有物必有则[5]，一物须有一理。（卷一八，九上页半）

---

[1] 《中国哲学中的宗教与哲学》，载 SoPhia Zen, ed, *Symposium on Chinese Culture*, p. 57。

[2] 参看本章选文第46条。

[3] 《宋元学案》，《四部备要》本，卷一六，一〇页上半。

[4] 《孟子·公孙丑上》二。

[5] 引述《诗经》第二六〇首《烝民》，“天生烝民，有物有则”语意。

49. 穷理尽性至命，只是一事。才穷理便尽性，才尽性便至命。（同上）

50. 问："神仙之说有诸?"曰："不知如何。若说白日飞升之类则无，若言居山林间，保形炼气以延年益寿，则有之。譬如一炉火，置之风中则易过，置之密室则难过，有此理也。"又问："扬子言：'圣人不师仙，厥术异也。'[1]圣人能为此等事否?"曰："此是天地间一贼，若非窃造化之机，安能延年?使圣人肯为，周孔为之久矣。"（卷一八，一〇页上半）

51. 问："恶外物，如何?"曰："是不知道者也。物安可恶?释氏之学便如此。释氏要屏事不问。这事是合有邪?合无邪?若是合有，又安可屏?若是合无，自然无了，更屏什么?彼方外者苟且务静，乃远迹山林之间，盖非明理者也。世方以为高，惑矣。"（卷一八，一〇页下半）

52. 释氏有出家出世之说。家本不可出，却为他不父其父，不母其母，自逃去固可也。至于世，则怎生出得?既道出世，除是不戴皇天，不履后土始得，然又却渴饮而饥食，戴天而履地。（同上）

53. 释氏言成住坏空，便是不知道。只有成坏，无住空。且如草木初生既成，生尽便枯坏也。他以谓如木之生，生长既足却自住，然后却渐渐毁坏。天下之物，无有住者。婴儿一生，长一日便是减一日，何尝得住?（卷一八，一〇页下至一一页上半）

54. 问释氏理障之说。曰："释氏有此说，谓既明此理，而又执持是理，故为障。此错看了理字也。天下只有一个理，既明此理，夫复何障?若以理为障，则是己与理为二。"（卷一八，一一页上半）

55. 今之学禅者，平居高谈性命之际，至于世事，往往直有都不晓者，此只是实无所得也。（同上）

---

〔1〕《法言》第十二章，《四部备要》本，卷一二，四页下半至五页上半。关于扬雄，参看本书第十五章。

【编者评述】

程颐从许多方面批判佛教，但最主要还是在伦理上。在这方面，他不同于张载，张载之攻击佛教，则多在哲学立场[1]。

56. 苏季明[2]问："中之道与喜怒哀乐未发谓之中，同否?"[3]曰："非也。喜怒哀乐未发是言在中之义，只一个中字，但用不同。"或曰："喜怒哀乐未发之前求中，可否?"曰："不可。既思于喜怒哀乐未发之前求之，又却是思也。既思即是已发。才发便谓之和，不可谓之中也。"又问："吕学士[4]言：'当求于喜怒哀乐未发之前。'信斯言也，恐无著摸，如之何而可?"曰："看此语如何地下。若言存养于喜怒哀乐未发之时，则可；若言求中于喜怒哀乐未发之前，则不可。"又问："学者于喜怒哀乐发时，固当勉强裁抑，于未发之前，当如何用功?"曰："于喜怒哀乐未发之前，更怎生求？只平日涵养便是。涵养久，则喜怒哀乐自中节。"或曰："有未发之中，有既发之中。"曰："非也。既发时，便是和矣。发而中节，固是得中，只为将中和来分说，便是和也。"（卷一八，一四页下半至一五页上半）

57. 季明问："先生说喜怒哀乐未发谓之中[5]是在中之义，不识何意?"曰："只喜怒哀乐不发，便是中也。"曰："中莫无形体，只是个言道之题目否?"曰："非也。中有甚形体？然既谓之中，也须有个形象。"曰："当中之时，耳无闻，目无见否?"曰："虽耳无闻，目无见，然见闻之理在始得。"曰："中是有时而中否?"曰："何时而不中？以事言之，则有时而中。以道言之，何时而不中?"曰："固是所为皆中，然而观于四者未发之时，静时自有一般气象，及至接事时又自别，何也?"曰："善观者不如此，却于

---

〔1〕参看本书第三十章，选录第64条之评述。

〔2〕为二程弟子，始受业于张载之门。曾任太学教授与官职，由于其谏议触忤当权者，卒致放逐南海。《遗书》卷一〇的二程语录，为苏季明所录。

〔3〕《中庸》第一章。

〔4〕吕与叔（吕大临，1044—1090）为二程最杰出弟子之一。《遗书》卷二，即为与叔所辑录。关于他的小传，参看 Forke, *Geschichte der neueren chinesischen Philosophie* p. 116～119，及《宋元学案》，卷三一。与叔学说，可见后者（指《宋元学案》）卷三一，九上半页。

〔5〕《中庸》第一章。

喜怒哀乐已发之际观之。贤且说静时如何?"曰:"谓之无物则不可[1],然自有知觉处。"曰:"既有知觉,却是动也,怎生言静?人说'复,其见天地之心',皆以谓至静能见天地之心[2],非也。《复》之卦下面一画,便是动也,安得谓之静?自古儒者皆言静见天地之心,唯某言动而见天地之心。"(卷一八,一五页上)

58. 问:"心有善恶否?"曰:"在天为命,在事为理[3],在人为性,主于身为心,其实一也。心本善,发于思虑,则有善有不善。若既发,则可谓之情,不可谓之心。譬如水,只谓之水,至于流而为派,或行于东,或行于西,却谓之流也。"(卷一八,一七页上半)

59. 问:"喜怒出于性否?"曰:"固是。才有生识,便有性,有性便有情。无性安得情?"又问:"喜怒出于虑,如何?"曰:"非出于外,感于外而发于中也。"问:"性之有喜怒,犹水之有波否?"曰:"然。湛然平静如镜者,水之性也。及遇沙石或地势不平,便有湍激;或风行其上,便为波涛汹涌。此岂水之性也哉?人性中只有四端,又岂有许多不善底事?然无水安得波浪,无性安得情也?"(卷一八,一七页下半)

60. 问:"人性本明,因何有蔽?"曰:"此须索理会也。孟子言人性善[4]是也,虽荀扬亦不知性。孟子所以独出诸儒者,以能明性也。性无不善,而有不善者,才也。性即是理,理则自尧舜至于涂人,一也。才禀于气,气有清浊。禀其清者为贤,禀其浊者为愚。"又问:"愚可变否?"曰:"可。孔子谓上智与下愚不移[5],然亦有可移之理,惟自暴自弃者则不移也。"曰:"下愚所以自暴弃者,才乎?"曰:"固是也,然却道他不可移不得,性只一般,岂不可移?却被他自暴自弃,不肯去学,故移不得。使肯学时,亦

---

[1] 朱子在《语类》卷九六,九页上半有谓"无物字恐当作有物字"。此在《粹言》卷一,六页上半,确有此说。(译按:如谓:"于静也何如?"对曰:"谓之有物则不可"。)

[2] 此一引述,源于《易经·复卦》彖辞。比较 Legge 译,p. 233。王弼(公元 226—249)是此学说之首创者。参看本书第十九章,二、王弼《周易注》。

[3] "事"原作"义",但朱子以为当为"事"。在《河南程氏遗书》(《遗书》之另一版本),《国学基本丛书》版,二二六页,其中有朱子对此的说明。

[4] 《孟子·告子上》二至八。

[5] 《论语·阳货》三。

有可移之理。”（同上）

61. “‘性相近也，习相远也’[1]，性一也，何以言相近?”曰：“此只是言气质之性，如俗言性急性缓之类，性安有缓急，此言性者，生之谓性也[2]。”又问：“上智下愚不移[3]，是性否?”曰：“此是才。须理会得性与才所以分处。”又问：“中人以上可以语上，中人以下不可以语上[4]，是才否?”曰：“固是，然此只是大纲说，言中人以上可以与之说近上话，中人以下不可以与说近上话也。”“生之谓性。”（译按：此句疑系学生向伊川提问，以下则伊川答语也。）“凡言性处，须看他立意如何。且如言人性善[5]，性之本也；生之谓性，论其所禀也。孔子言性相近，若论其本，岂可言相近？只论其所禀也。告子所云固是，为孟子问他，他说，便不是也。”（卷一八，一九页下半）

62. 问：“格物是外物，是性分中物?”曰：“不拘。凡眼前无非是物，物物皆有理。如火之所以热，水之所以寒，至于君臣父子间，皆是理。”又问：“只穷一物，见此一物，还便见得诸理否?”曰：“须是遍求。虽颜子亦只能闻一知十[6]，若到后来达理了，虽亿万亦可通。”（卷一九，一页上半）

63. 性出于天，才出于气，气清则才清，气浊则才浊。譬犹木焉，曲直者性也，可以为栋梁、可以为榱桷者才也。才则有善与不善，性则无不善。（卷一九，四页下半）

64. 心生道也，有是心，斯具是形，以生恻隐之心。（卷二十一下，二页上半）

【编者评述】

此语疑义颇多。正如朱子释云：“‘心，生道也。’心乃生之道。‘恻隐之心，

---

[1] 《论语·阳货》二。
[2] 《孟子·告子上》三，此为告子学说。
[3] 《论语·阳货》三。
[4] 《论语·雍也》一九。
[5] 《孟子·告子上》二至八。
[6] 《论语·公冶长》九。

人之生道也。'乃得天地之心以生[1]。"但江永则说："朱子亦谓是心乃属天地，未属我在；疑非定说[2]。"

65. 又问："《易经》[3]言'知鬼神之情状'，果有情状否?"曰："有之。"又问："既有情状，必有鬼神矣。"曰："《易》说鬼神，便是造化也。"又问："名山大川能兴云致雨，何也?"曰："气之蒸成耳。"又问："既有祭，则莫须有神否?"曰："只气便是神也。今人不知此理，才有水旱，便去庙中祈祷。"（卷二二上，八页上半至下半）

66. 性、即理也，所谓理，性是也。天下之理，原其所自，未有不善。喜怒哀乐未发，何尝不善？发而中节，则无往而不善。凡言善恶，皆先善而后恶；言吉凶，皆先吉而后凶；言是非，皆先是而后非。（卷二二上，一一页上半）

67. 闻见之知，非德性之知。物交物则知之，非内也，今之所谓博物多能者是也。德性之知，不假闻见。（卷二五，二页上半）

68. 学者要先会疑。（《外书》卷一，二页下半）

69. 体用一源，显微无间[4]。（《易传》序）

70. 夫天，专言之则道也，"天且弗违"[5]是也；分而言之，则以形体谓之天，以主宰谓之帝，以功用谓之鬼神，以妙用谓之神，以性情谓之乾。乾者万物之始，故为天、为阳、为父、为君。元亨利贞谓之四德。元者万物之始，亨者万物之长，利者万物之

---

[1]《朱子语类》卷九五，二五页上半。

[2] 参看江永《近思录集注》卷一，《四部备要》本，卷一，一六页上半。江氏所指朱子"心属天地"之语见于《语类》卷九五，二五页下半。

[3]《系辞上》第四章，比较 Legge 译，p. 253。

[4] 日本《大汉和辞典》认为此句的前半句，是源于澄观（约公元 760—838）的《华严经》注，但据太田锦诚（1765—1825）的《疑问录》（1831 年版，卷一，六页）则指出此语并未见于《华严经》注中，亦未发现于澄观其他著作之中。此可能为澄观注疏至今有一部分散佚之故，但即使如此，亦无人可提出任何特定来源。不过，澄观在其注疏中，确曾广泛地说过同类性质的话；虽则词句微有不同（《续藏经》第一辑，第八八函，卷三，三五页上半至下半）。到了 11 世纪，此说在佛家及新儒家之中，极为普遍。诚如唐顺之（1507—1560）所说："儒者曰：体用一原……佛者曰：体用一原。其孰从而辨之。"（《唐荆川集》，1553 年版，卷六，二页下半。）至于此句的后半句，太田锦诚谓此出于法藏（公元 643—712），但也没有指明出处。

[5]《易经》第一卦，《乾卦·文言》，比较 Legge 译，p. 417。

遂，贞者万物之成。(《易传》，卷一，一页上半)

71. 四德之元，犹五常（译按：仁、义、礼、智、信）之仁，偏言则一事，专言则包四者。(同上，卷一，二页下半)

72. 天所赋为命，物所受为性。(同上)

73. 大人与天地日月四时鬼神合者，合乎道也。天地者道也，鬼神者造化之迹也。(同上，卷一，七页下～八页上半)

74. 仁者，天下之公，善之本也。(同上，卷二，三四页上半)

75. 天下之理一也，涂虽殊而其归则同，虑虽百而其致则一[1]。虽物有万殊，事有万变，统之以一，则无能违也。(同上，卷三，三下半页)

76. "天下之理，未有不动而能恒者也。动则终而复始，所以恒而不穷。凡天地所生之物，虽山岳之坚厚，未有能不变者也。故恒、非一定之谓也，一定、则不能恒矣。虽随时变易，乃常道也……天地常久之道，天下常久之理，非知道者，孰能识之?"（同上，卷三，六页上半）

77. 在物为理，处物为义。(同上，卷四，二〇页下)

78. 万物始终，聚散而已，鬼神造化之功也。以幽明之故、死生之理、鬼神之情状观之，则可以见天地之道……动静无端，阴阳无始，非知道者，孰能识之？动静相因，而成变化，顺继此道，则为善也。天地不与圣人同忧，天地不宰，圣人有心也。天地无心而成化，圣人有心而无为，天地圣人之盛德大业，可谓至矣[2]。(《经说》，卷一，一页下半至二页上半)

---

〔1〕 引述《易经·系辞下》第五章，比较 Legge 译，p. 389。

〔2〕 引述《易经·系辞上》第五章，比较 Legge 译，p. 356。

第三十三章　陆象山之心即理

吾人已知二程兄弟之特别强调一元与知本。这在陆象山[1]（1139—1193），更形成他的哲学与方法论，以及人格诸方面的基础。

象山为人生活简朴，一心致力于讲习道德原理。上千的学者结集，倾听他简赅诚直而往往直探本源的讲学。1183 年，他讲论义利之辨，听众甚至感而泣下。在方法论，他反对支离与肤陋的著述，主张立乎其大者。在道德涵养与知识探求两方面，他只是一依于心。

象山以为心是道德上自足的，天生具有知善行善的能力；心只是一心，无有二心；心充塞宇宙。因此，心即同于理，格物不过格心而已。

此一学说，不靠文藻修饰和逻辑思维就流传开来，但是它却掀起了一股在此下数百年间反对程朱派唯理主义的思想强流。我们可以看到象山在每个方面都反对朱子。依朱子，理与气绝异；而依象山，则道外无事，事外无道。朱子讲人性，非常广泛；象山之讲论则很集中。依朱子，心是性之用，而性即理；依象山，则心即理。虽然朱陆都主心为一，但朱子区分道心与人心，人心惟危，因易于作恶；另一为道心，道心则悉依于道，象山则不接受此种区分。在象山，心只是一，无有二心，而且人人之心皆同，乃至宇宙之心亦无不同。朱子视太极为形而上，阴阳（自动与被动之宇宙力）为形而下；象山亦拒绝这两分法，

---

〔1〕 象山字子静。1172 年登进士第。1174 年任主簿。三年后，象山与朱子进行在中国思想史（参看本章选文第 31 条）最有名的学术辩论之一（译按：指鹅湖之会）。1179 年复任主簿，1182 年除国子正。讲学于其间凡四年，学徒大集。嗣后续任官职。解职后，退居江西故里，住在象山，从事讲学。因此人尊称之为“象山先生”。1190 年，除知县官，治绩斐然。卒于官。终其一生，以教以讲。未著书。象山思想重点，并不在此。他甚至说六经皆为我注脚（参看本章选文第 20 条）。卒于绍熙三年，约在 1192 年。但象山逝于十二月十四日，而西历则在 1193 年 1 月 10 日。黄秀玑所著《陆象山》一书九页注 2，对此事已有指出。

认为阴阳已在形而上。朱陆两人均以人性本善，但朱子区分天理与人欲；而在象山，以为这种分别不能成立。在朱子，格物意即穷物之理；而在象山，格物意即格心，因为象山以为所有理俱内在而自足于心。

这类哲学的差异如此尖锐，实在枘凿不相入。而在人生观方面，他们之间的歧异更明显。在象山看来，朱子之方法是一种离散之心，无目的地飘荡，太专注于支离琐碎不关大体之事上。反之，象山教人以简易直截的方法复其本善之心，其方法是扎定脚跟、立乎其大者，以及直指本心。简言之，朱子之道是"道问学"，而象山之道则在"尊德性"〔1〕。因而他们加强了程颢与程颐各不相同的着重点，形成了新儒学的两翼，唯理的理学派与理想主义的心学派，这两派都兴盛了数百年之久。长期而言，象山之影响力并没有朱子大，象山的唯心主义，到了王阳明哲学始臻于极盛，而掩盖了明代理学派的光芒，后章将有说明。

下表所列主题索引，俱摘自《象山全集》〔2〕。

读书	二〇、三四
佛教	四
朱熹	五、二三、二九、三一
格物	七、三四
心	二、三、一〇、一三、一五、三〇、三五、四〇
本心	二、三、一〇
义理自足	二、三、一〇、二八、三七、三九
性、情、才与心	三五
理、道	一至三、八至九、一一至一三、一五、一七至一九、三〇、三三、三六、四二
理与欲	二一、四〇、四一
己、他人与宇宙	一四、二六、二七、三五
自反	一、一六、二二、二五、三七
自立	八、二四、二八、三二、三八

〔1〕此两大端为《中庸》之教，见《中庸》第二十七章。

〔2〕《象山全集》共三十六卷，其中包括书札、短论、诗、奏表与语录。Cady 曾选译陆象山书札及语录，参见英文参考书目。

《陆象山全集》

1. 此理本天所以与我，非由外铄，明得此理，即是主宰。真能为主，则外物不能移，邪说不能惑。（**卷一，《与曾宅之书》**）

2. 心，一心也；理，一理也；至当归一，精义无二。此心此理，实不容有二。故夫子曰："吾道一以贯之。"[1]孟子曰："夫道一而已矣。"[2] 又曰："道二，仁与不仁而已矣。"[3]如是则为仁，反是则为不仁。仁，即此心也，此理也。求则得之[4]，得此理也；先知者，知此理也；先觉者[5]，觉此理也；爱其亲者，此理也；敬其兄者，此理也；见孺子将入井，而有怵惕恻隐之心者，此理也；可羞之事则羞之，可恶之事则恶之者，此理也；是知其为是，非知其为非，此理也；宜辞而辞，宜逊而逊者，此理也；敬[6]此理也，义亦此理也；内此理也，外亦此理也。故曰："直方大，不习，无不利。[7]" 孟子曰："所不虑而知者，其良知也；所不学而能者，其良能也。[8]" "此天之所与我者，我固有之，非由外铄我也。[9]" 故曰："万物皆备于我矣，反身而诚，乐莫大焉。[10]"（同上）

3. 道塞宇宙，非有所隐遁，在天曰阴阳，在地曰柔刚，在人曰仁义。故仁义者，人之本心也。孟子曰："存乎人者，岂无仁义之心哉！"[11] 又曰："我固有之（按：指仁义礼智），非由外铄我也"[12]。愚不肖者不及焉，则蔽于物欲，而失其本心。贤者智者

---

〔1〕《论语·里仁》一五。
〔2〕《孟子·滕文公上》一。
〔3〕《孟子·离娄上》二。
〔4〕同上，《告子上》六。
〔5〕同上，《万章上》七。
〔6〕此处所用"敬"字义，并非意指敬重他人，而是意指绝对宁静与绝对坚定。
〔7〕见《易经》第二卦《坤卦》爻辞及《文言》，比较 Legge 译，p. 420。
〔8〕《孟子·尽心上》一五。
〔9〕同上，《告子上》六。
〔10〕同上，《尽心上》四。
〔11〕同上，《告子上》八。
〔12〕同上，《告子上》六。

遇之，则蔽于意见，而失其本心[1]。(卷一，《与赵监书》)

4. 某尝以义、利二字判儒释；又曰公私，其实即义利也。儒者以人生天地之间，灵于万物，贵于万物，与天地并而为三极。天有天道，地有地道，人有人道，人而不尽人道，不足与天地并。人有五官，官有其事，于是有是非得失，于是有教有学；其教之所从立者如此，故曰义曰公。释氏以人生天地间，有生死、轮回、有烦恼，以为甚苦，而求所以免之。其有得道明悟者，则知本无生死、本无轮回、本无烦恼，故其言曰“生死事大”；如兄所谓菩萨发心者，亦只为此一大事[2]。其教之所从立者如此，故曰利曰私。惟义惟公故经世，惟利惟私故出世。儒者虽至于无声无臭[3]，无方无体[4]，皆主于经世。释氏虽尽未来际普度之，皆主于出世。今习释氏者，皆人也。彼既为人，亦安能尽弃吾儒之仁义。彼虽出家，亦上报四恩[5]，日用之间，此理之根诸心而不可泯灭者，彼固或存之也。然其为教，非为欲存此而起也，故其存不存，不足为深造其道者轻重。若吾儒，则曰：“人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之。”[6]释氏之所怜悯者，为未出轮回，生死相续，谓之生死海里浮沉。若吾儒中圣贤，岂皆只在他生死海里浮沉也；彼之所怜悯者，吾之圣贤无有也。然其教不为欲免此而起，故其说不主此也。故释氏之所怜悯者，吾儒之圣贤无之；吾儒之所病者，释氏之圣贤则有之。试使释氏之圣贤，而绳以春秋之法，童子知其不免矣。从其教之所由起者观之，则儒释之辨、公私义利之别，判然截然，有不可同者矣。(卷二，《与王顺伯书》)

【编者评述】

古今不少学者，咸以为象山近于佛。朱子说：“陆子静之论说道理，恰似贩私盐

---

[1] 关于违离中庸之道，参看《中庸》第四章。

[2] 此或系王顺伯曾告象山以此语。

[3] 《中庸》第三十三章。

[4] 《易经·系辞上》第四章，比较 Legge 译，p. 354。

[5] 对在家人而言，四恩为父母、有情众生、君主与三宝（佛法戒）。

[6] 《孟子·离娄下》一九。

底，下面是私盐，上面以鲞鱼盖之。”[1]陈建（陈莛栏，1497—1567）极力拥朱子攻陆王，在他《学蔀通辩》一书里，无情地抨击陆王为禅。在相当范围里，象山过于注重心，确实近禅。但象山之不同于禅者，实远甚于同于禅者。例如，他的心学实毫无禅家之深奥神秘感。他固强调慎思、审问与明辨，此即远于禅。在上引文中，他指出他与佛家之基本歧异。无论如何，他的哲学与佛学之相同，都是表面的。然而有些著名学者，像常盘大定，却过分渲染了新儒家与佛教间的相同之处[2]。

5. 后书（朱熹致陆子美）又谓无极即是无形，太极即是有理。周先生[3]恐学者错认太极，别为一物，故著无极二字以明之[4]。《易》之大传曰：“形而上者谓之道。”[5]又曰：“一阴一阳之谓道。”[6]一阴一阳已是形而上者，况太极乎。晓文义者，举知之矣。自有大传，至今几年，未闻有错认太极，别为一物者。设有愚谬至此，奚啻不能以三隅反，何足上烦老先生特地于太极上加无极二字以晓之乎！且极字亦不可以形字释之，盖极者中也，言无极，则是犹言无中也，是奚可哉！若惧学者泥于形器，而申释之，则宜如《诗》言“上天之载”，而于下赞之曰“无声无臭”可也；岂宜以无极字加于太极之上！朱子发谓濂溪得《太极图》于穆伯长，伯长之传出于陈希夷，其必有考。希夷之学，老氏之学也。无极二字，出于《老子》“知其雄”章，吾圣人之书所无有也。《老子》首章言“无名天地之始，有名万物之母”，而卒同之，此老氏宗旨也。无极而太极，即是此旨。老氏学之不正、见理不明，所蔽在此。兄于此学用力之深，为日之久，曾此之不能辨，何也？《通书》“中焉止矣”之言，与此昭然不类，而兄曾不之察，何也？《太极图说》以无极二字冠首，而《通书》[7]终篇，未尝一及无极字；二程言论，文字至多，亦未尝一及无极字。假令其初，实有是

---

〔1〕《朱子语类》，1880年版，卷一二四，一一页上半。

〔2〕常盘大定（1870—1945）在他《中国佛教与儒、道之关系》（1930）与久保田量远在他《中国儒、道、佛三家之交互关系》（1943）之所论，都有些夸大。不过，后者在另一书《中国儒道佛三家史论》中（1931），很详尽地引述了新儒家对佛教的批判。

〔3〕关于周敦颐《太极图说》参看本书第二十八章，一、《太极图说》。

〔4〕此书札载于《朱子文集》卷三六，四页下半至五页上半。（译按：朱子答陆子，有谓：“熹谓周先生之意，恐学者错认太极别有一物，故著无极二字以明之。”）

〔5〕《易经·系辞上》第十二章，比较 Legge 译，p. 377。

〔6〕同上，第五章，比较 Legge 译，p. 355。

〔7〕参看本书第二十八章《通书》。

图，观其后来未尝一及无极字，可见其道之进，而不自以为是也。（卷二，《与朱元晦书》）

6. 来书本是主张无极二字，而以明理为说。其要则曰：于此有以灼然，实见太极之真体〔1〕。某窃谓尊兄未曾实见太极，若实见太极，上面必不更加无极字，下面必不更著真体字。上面加无极字，正是叠床上之床〔2〕；下面著真体字，正是架屋下之屋。虚见之与实见，其言固自不同也。又谓极者，正以其究竟至极，无名可名，故特谓之太极。犹曰举天下之至极，无以加此云耳。就令如此，又何必更于上面加无极字也？若谓欲言其无方所，无形状，则前书固言：宜如《诗》言"上天之载"，而于其下赞之曰"无声无臭"可也。岂宜以无极字加之太极之上。《系辞》言神无方矣，岂可言无神？言易无体矣，岂可言无易？老氏以"无"为天地之始，以"有"为万物之母，以常无观妙，以常有观窍〔3〕。直将无字搭在上面，正是老氏之学，岂可讳也！惟其所蔽在此，故其流为任术数，为无忌惮。此理乃宇宙之所固有，岂可言无！若以为无，则君不君，臣不臣，父不父，子不子矣。（同上之第二书）

7. 学固不可以不思，然思之为道，贵切近而优游，切近则不失已，优游则不滞物。（卷三，《与刘深甫书》）

8. 此理在宇宙间，未尝有所隐遁。天地之所以为天地者，顺此理而无私焉耳。人与天地并立，而为三极，安得自私而不顺此理哉！孟子曰："先立乎大者，则其小者不能夺也。"〔4〕人惟不立乎大者，故为小者所夺，以叛乎此理，而与天地不相似。（卷一一，《与朱济道书》）

【编者评述】

象山引述孟子语，甚至多于孔子。上引孟子语是象山常所乐道的，也是他的哲学之关键语。

---

〔1〕 载于朱子《答陆子静书》，参看《朱子文集》，《朱子大全》卷三六，八页上半。

〔2〕 同上，卷三六，九页上半《答陆子静书》。

〔3〕《老子》第一章，陆象山了解《老子》这几句，正是在"无"字下，加以标点，参看本书 140 页注〔1〕。

〔4〕《孟子·告子上》一五。

9. 此理充塞宇宙，天地鬼神且不能违异，况于人乎！（卷一一，《与吴子嗣书》之八）

10. 孟子曰："人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之。"[1]去之者，去此心也，故曰"此之谓失其本心"[2]；存之者，存此心也，故曰"大人者不失其赤子之心"[3]。四端者[4]，即此心也。天之所以与我者，即此心也。人皆有是心，心皆具是理，心即理也。（卷一一，《与李宰书》之二）

11. 宇宙间自有实理，所贵乎学者，为能明此理耳。此理苟明，则自有实行，有实事。（卷一四，《与包详道书》）

12. 此理塞宇宙，谁能逃之？顺之则吉，逆之则凶。其蒙蔽则为昏愚，通彻则为明智。昏愚者不见是理，故多逆以致凶；明智者见是理，故能顺以致吉。说《易》者谓阳贵而阴贱，刚明而柔暗，是固然矣。（卷二一，《易说》）

13. 四方上下曰宇，往古来今曰宙，宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。千万世之前，有圣人出焉，同此心，同此理也。千万世之后，有圣人出焉，同此心，同此理也。东南西北海，有圣人出焉，同此心，同此理也。（卷二二，《杂说》）

【编者评述】

心之一字，就是陆子的哲学。朱子谓陆子之学只是一心[5]，这是对的。所惜陆子对心从未详解，仅谓心是众人之心，心是本心，心同于仁，以及心含有孟子所谓恻隐、辞让、羞恶与是非四端。简言之，他直承孟子之教而无所增益。他在中国哲学史中的重要性，不在他的哲学创造性，而在于他使得心成为一个哲学运动之核心。

14. 宇宙内事，是己分内事。己分内事，是宇宙内事。（同上）

15. 人心至灵，此理至明，人皆有是心，心皆具是理。（同上）

16. 义理之在人心，实天之所与，而不可泯灭焉者也。彼其受

---

[1] 《孟子·离娄下》一九。
[2] 同上，《告子上》一〇。
[3] 同上，《离娄下》一二。
[4] 同上，《公孙丑上》六。
[5] 《朱子语类》，卷一二四，四页下半。

蔽于物，而至于悖理违义，盖亦弗思焉耳。诚能反而思之，则是非取舍，盖有隐然而动，判然而明，决然而无疑者矣。（卷三二，《思则得之》）

17. 道外无事，事外无道，先生常言之。（卷三四，《语录》上）

18. 道在宇宙间，何尝有病？但人自有病，千古圣贤，只去人病，如何增损得道？（卷三四，《语录》上）

19. 道理只是眼前，道理虽见到圣人田地，亦只是眼前道理。（同上）

20. 学苟知本，六经[1]皆我注脚。（同上）

【编者评述】

这是一位儒者非常勇敢的说明！这种对为书册所累的反抗，却和禅宗不立文字的教义，并无关联。象山反对注疏，但他仍熟读原典。这和他不重支离而重立乎大者的哲学思想有关联。但是一般说来，他不重视读书与撰述，也是确实的。在新儒家之中，只有象山与程颢，除了书札序赠以外，都未写书。象山亦如明道，他的哲学主要表述在他的信札与语录之中。他们也许缺少有系统的陈述与逻辑的推论，但它们是实际生活的结晶，其意不在供学究论辩，而在提撕日常生活。

21. 天理人欲之言，亦自不是至论。若天是理，人是欲，则是天人不同矣。此其原，盖出于老氏。《乐记》曰："人生而静，天之性也。感于物而动，性之欲也。物至知知，而后好恶形焉。不能反躬，天理灭矣。"[2]天理人欲之言，盖出于此。《乐记》之言，亦根于老氏[3]。且如专言静是天性，则动独不是天性耶？《书》云："人心惟危，道心惟微。"[4]解者多指人心为人欲，道心为天理，此说非是。心一也，人安有二心？（同上）

22. 或问："先生之学，当来自何处入？"曰："不过切己自反，

---

[1] 《诗经》、《书经》、《礼记》、《易经》、《周礼》及《春秋传》。原始六经本有《乐经》，今已散佚，代以《周礼》。

[2] 《礼记·乐记》，比较 Legge 译《礼记》，p. 96。

[3] 天理一词，未见于《老子》书中。象山显然指的是道家一般的无欲或寡欲的学说。见《老子》第三、十九、三十四、三十七及五十七各章。

[4] 《书经·大禹谟》，比较 Legge 译《书经》，p. 61。

改过迁善。”（同上）

23. 朱元晦曾作书与学者云：“陆子静专以尊德性[1]诲人，故游其门者，多践履之士；然于道问学处欠了[2]。某教人岂不是道问学处多了些子？故游某之门者，践履多不及之。”观此，则是元晦欲去两短、合两长；然吾以为不可：既不知尊德性，焉有所谓道问学！（同上）

24. 吾之学问，与诸处异者，只是在我全无杜撰，虽千言万语，只是觉得他底，在我不曾添一些。近有议吾者云：“除了先立乎其大者[3]一句，全无伎俩。”吾闻之曰：“诚然。”（同上）

25. 复斋家兄，一日见问云：“吾弟今在何处做工夫？”某答云：“在人情事势物理上做些工夫。”复斋应而已。若知物价之低昂，与夫辨物之美恶真伪，则吾不可不谓之能。然吾之所谓做工夫，非此之谓也。（同上）

26. 人共生乎天地之间，无非同气，扶其善而沮其恶，义所当然，安得有彼我之意？又安得有自为之意？（同上）

27. 宇宙不曾限隔人，人自限隔宇宙。（同上）

28. 先生居象山，多告学者云：“汝耳自聪，目自明，事父自能孝，事兄自能弟，本无少缺，不必他求，在乎自立而已。”（同上）

29. 或谓先生之学，是道德性命，形而上者；晦翁之学，是名物度数，形而下者；学者当兼二先生之学。先生云：“足下如以说晦翁，晦翁未伏。晦翁之学，自谓一贯，但其见道不明，终不足以一贯耳。吾尝与晦翁书云：揣量模写之工，依放假借之似，其条画足以自信，其节目足以自安[4]。此言切中晦翁之膏肓。”（同上）

30. 先生言万物森然于方寸之间；满心而发，充塞宇宙，无非此理。（同上）

---

〔1〕《中庸》第二十七章。

〔2〕同上。

〔3〕《孟子·告子上》一五。

〔4〕《象山全集》卷二，九页上半。

31. 吕伯恭[1]为鹅湖[2]之集。先兄复斋谓某曰："伯恭约元晦为此集，正为学术异同，某兄弟先自不同，何以望鹅湖之同。"先兄遂与其议论致辩，又令某自说，至晚罢。先兄云："子静之说是。"次早，某请先兄说，先兄云："某无说，夜来思之，子静之说极是。方得一诗云：提孩知爱长知钦，古圣相传只此心，大抵有基方筑室，未闻无址忽成岑。留情传注翻蓁塞，著意精微转陆沉，珍重友朋相切琢，须知至乐在于今。"某云："诗甚佳，但第二句微有未安。"先兄云："说得恁地，又道未安，更要如何?"某云："不妨一面起行。"某沿途却和此诗。及至鹅湖，伯恭首问先兄，别后新功。先兄举诗才四句，元晦顾伯恭曰："子寿早已上子静舡了也。"举诗罢，遂致辩于先兄。某云："途中某和得家兄此诗云：墟墓兴哀宗庙钦，斯人千古不磨心，涓流滴到沧溟水，拳石崇成泰华岑。易简工夫终久大，支离事业竟浮沉。"举诗至此，元晦失色。(同上)

【编者评述】

1175年的鹅湖之会，在中国哲学史上，是一场最著声誉的盛会。这是当时三位儒学宗师的戏剧性的盛会。更重要地，是两种不同的修身之道——一是"尊德性"，另一是"道问学"——的直接对质。有如黄宗羲所说，此二道分别是朱陆二先生思想的基础[3]。朱陆之间尖锐的对立，并不止于这一点，有如吾人在本章导言中所述者。他们于形而上学亦有辩论（本章选文第六条太极无极之辩），此一辩论发生于1188年，也同样为人所盛称，虽然并不太富有戏剧性，因为辩论，只是借着两人书札往返而进行。

32. 学者须是有志；读书只理会文义，便是无志。(卷三五，《语录》下)

---

[1] 吕伯恭（字祖谦，1137—1181）居高官，且为一位极享盛名之儒者。朱子与伯恭书札极多，俱讨论各种哲理上的问题。此类信札收于《朱子文集》卷三三~三五。关于吕伯恭传略，参看 Forke, *Geschichte der neueren chinesischen Philosophie* pp. 226 ~ 229，或黄宗羲等撰《宋元学案》卷五一。吕祖谦、朱子及陆象山各代表其时代最盛行之思潮。吕氏思想则在综合朱子之唯理主义与陆子之唯心主义。

[2] 位在今之江西省。

[3] 《宋元学案》，《四部备要》本，卷五八，二页上半。

33. 道在天下，加之不可，损之不可，取之不可，舍之不可，要人自理会。(同上)

34. 伯敏[1]云："如何样格物?"先生云："研究物理。"伯敏云："天下万物，不胜其繁，如何尽研究得?"先生云："万物皆备于我[2]，只要明理……某旧日伊洛文字不曾看[3]，近日方看，见其间多有不是。今人读书，平易处不理会，有可以起人羡慕者，则著力研究。古先圣人，何尝有起人羡慕者? 只是此道不行，见有奇特处，便生羡慕……某读书，只看古注，圣人之言自明白。且如弟子入则孝，出则弟[4]，是分明说与你入便孝，出便弟，何须得传注? 学者疲精神于此，是以檐子越重，到某这里，只是与他减檐，只此便是格物。"(同上)

【编者评述】

论者谓程颐与朱熹代表新儒学的唯理派，而程颢、陆象山与王阳明代表唯心派是正确的。但是吾人决不能说陆子哲学只是程颢的支流。陆子与程颢之间，毫无历史上之关联。全祖望说象山透过谢良佐（上蔡）[5]而集程颢之学之大成，但他亦提不出确证[6]。朱熹承认他不知陆子师谁[7]。而象山则自谓，其学由读《孟子》而来[8]。亦如程颢的例证，任何见解都由自家体悟而来。这便是陆子思想的独立精神之根本所在。

在某一点上说，陆象山在他独立思想上，也衍之过远。他于格物说，几无阐述。他的学说，有谓识理更无余事，而理又同于心，确实太过。关于这点，《孟子》

---

[1] 在象山门人中，李伯敏追随最久。伯敏辑象山语载《象山全集》卷三五，五页上半至一一页下半。

[2] 《孟子·尽心上》四。

[3] 伊洛名称之由来，是因二程兄弟居住并授徒于伊河及洛阳。随后此名称亦适用于朱子，亦即整个言之，为程朱学派。

[4] 《论语·学而》六。

[5] 谢良佐为二程兄弟最杰出弟子之一，亦为新儒家的重要学者。关于谢之哲学思想大略，参看 Forke, *Geschichte der neueren chinesischen Philosophie*, pp. 110 ~ 116，或《宋元学案》卷二四《上蔡学案》："祖望谨案……东发谓象山之学，原于上蔡。"

[6] 《宋元学案》，《四部备要》本，卷五八，一页上半。(译按：如谓："象山之学……本乎孟子。而其宗传，亦最广，或因其偏而更甚之。")

[7] 《朱子语类》卷一二四，一页上半。

[8] 《象山全集》卷三五，二九页上半。

并不能做为他的根据，他也没有提出逻辑性的辩解。

35. “今之学者，只用心于枝叶，不求实处。孟子云：‘尽其心者，知其性；知其性，则知天矣。”[1]心只是一个心，某之心，吾友之心，上而千百载圣贤之心，下而千百载复有一圣贤，其心亦只如此。心之体甚大，若能尽我之心，便与天同，为学只是理会此。诚者，自成也，而道自道也[2]。何尝腾口说？”伯敏云：“如何是尽心？性才心情如何分别？”先生云：“如吾友此言，又是枝叶。虽然，此非吾友之过，盖举世之弊。今之学者读书，只是解字，更不求血脉。且如情性心才，都只是一般物事，言偶不同耳。”伯敏云：“莫是同出而异名[3]否？”先生曰：“不须得说，说着便不是，将来只是腾口说，为人不为己。若理会得自家实处，他日自明。若必欲说时，则在天者为性，在人者为心。”（卷三五，《语录》下）

36. 此理在宇宙间，何尝有所碍？是你自沉埋，自蒙蔽，阴阴地在个陷阱中，更不知所谓高远底。要决裂破陷阱，窥测破个罗网！（同上）

37. 收拾精神，自作主宰；万物皆备于我[4]，有何欠阙？当恻隐时，自然恻隐；当羞恶时，自然羞恶；当宽裕温柔时，自然宽裕温柔；当发强刚毅时，自然发强刚毅。（卷三五，《语录》下）

38. 自立自重，不可随人脚跟，学人言语。（同上）

39. 四端皆我固有，全无增添。（同上）

40. 谓人心、人伪也，道心、天理也[5]；非是。人心只是说大凡人之心。惟微是精微，才粗便不精微。谓人欲天理，非是；人亦有善有恶。天亦有善有恶（日月蚀、恶星之类）[6]，岂可以善皆归之天、恶皆归之人？（同上）

---

〔1〕《孟子·尽心上》一。

〔2〕《中庸》第二十五章。

〔3〕引自《老子》第一章。

〔4〕《孟子·尽心上》四。

〔5〕《书经·大禹谟》：“人心惟危，道心惟微。”比较 Legge 译，p. 62。

〔6〕象山自注语。

41. 天理人欲之分，论极有病。自《礼记》有此言，而后人袭之。《记》曰："人生而静，天之性也。感于物而动，性之欲也。[1]" 若是则动亦是，静亦是，岂有天理物欲之分？若不是，则静亦不是，岂有动静之间哉！（同上）

42. 自形而上者言之，谓之道；自形而下者言之，谓之器。天地亦是器，其生覆形载必有理。（同上）

〔1〕 见本书492页注〔2〕。

第三十四章　集大成的朱熹

在中国思想上，除了孔孟老庄以外，没有人像朱熹产生过这么大的影响。朱子给儒家一种新意义，数世纪以来，不仅支配了中国思想，即韩国及日本的思想，亦属如此。

朱子，早年以爱国学者名于当时，他一再劝皇上实施孔门的“格物”及“致知”之教，弹劾不称职的官吏，力主不与入侵的金人议和。他愿过着安适而贫困的生活。自1163年至1178年，他不就官职，专心致力于学术。最后九年的公职，在促进教育与农业方面，有卓越的成就。在今之江西省的白鹿洞，因他而成为学术重镇。他的讲习，吸引了当时许多著名学者。但他的哲学观点在统治者看来，却太激烈，难以接受，他一再被罢官。在1196年，他的教义被禁止流行，甚至有人想处之以极刑。罢官后，朱子继续撰述，有了巨大的贡献[1]。

朱熹对哲学的贡献，固极重要，实则他的贡献决不限于哲学。他综

---

〔1〕 朱熹本籍福建。随其父韦斋就读多年，韦斋多处为官，终因不赞同宋金和议而去京。1154—1157年朱熹任主簿，但朱子仍喜专心治学。1158年始受学于李侗（李延平，1088—1163），李氏之学则属二程新儒学之传统。朱子一生，多数时间为朝廷差派主管各地祠庙宫观，因得利用其闲暇安静以治学与撰述，并与当时有名儒者讨论。朱子在主管寺观之外的官职生活，颇为闲歇与动乱，因为朱子强烈反对和议，而且不断上疏批评吏事与国政。多次请辞官职。1179年，又差任县官。1182年，朱子抨击各级官吏之无能，激起上怒，又降任微官。1188年，除兵部郎官，但为其本部侍郎所劾，改任小官。其后除皇殿说书，但朱子请辞。1190年，改知漳州（在今福建）。1194年，朱子在湖南做官一个月。同年，除侍讲，又以上疏痛责时相（指韩侂胄）及其他官吏，复降除宫观。两年后，某御史（指胡纮）诉熹十大罪，包括抗拒任命、散布伪学等，有一官吏（指高文虎）甚至上书乞斩熹。朱子所有官职俱被革除。在朱子逝世之前一年，1199年，复有御命，饬其任职，但朱子请辞。朱学虽被指为“伪学”，但朱子葬时，四方学者来送者几千人。关于朱子详细事略，参看王懋竑（1668—1741）《朱子年谱》（国学基本丛书本）及《宋史》卷四二九，以及布鲁斯（Bruce）著《朱熹及其老师》（*Chu Hsi and His Masters*）pp. 56～96。

合孔子之仁、孟子之仁义、《大学》之格物、《中庸》之诚、汉代之阴阳说与五行说（水、火、木、金、土），以及几乎宋代早期所有新儒家的思想，这些吾人将于以后论述。他的视野之开阔与学问之渊博，在中国历史上罕与伦比。不论是或非，是朱熹建立了自孔子而孟子、周敦颐、张载、程颢、程颐的道统学脉[1]。他在文献考证方面，也引发一种新趋向，其中，他以《易经》主要为卜筮之书，因而与其他新儒家们以《易经》为他们哲学思考之源泉者，根本不同。他的最根本的创新，是选辑《论语》、《孟子》、《大学》与《中庸》（后两部为《礼记》书中之两篇）为《四书》，自作《四书集注》，以新眼光注疏《四书》并使之成为他的社会与伦理哲学之基石。从1313年至1905年，《四书》成为国家考试取才之基本典籍。其结果，最近六百年来，《四书》在中国人之生活与思想方面，较之其他经典，产生了更大的影响。经由朱熹对《四书》之注疏，使得新儒学剥除了前此新儒家所深受释老两家的影响，而成为粹然儒者。

一般言之，当朱子重新诠释儒家的基本教义之时，他使得数世纪以来的儒学，尤其是在有宋一代，发展为一谐和的整体，并给予一种新气象。

朱熹以前的新儒学可归纳有六大重要概念，由不同学派的哲学家所主张，即太极、理、气、性、格物与仁。这些概念，到了新儒学宗师朱夫子手中，得到了发展、系统化与综合。

朱熹吸收了周敦颐的太极观念，结合了二程理的观念，他主张太极无形体，但理则摄于太极全体之内。所有显微之理，皆含摄太极之中，此太极其理自足，万物同有一理，各物亦复各有其理。太极之在全宇宙与其在个别事物中，此二者间之关系，并非全体与部分，而是如月映万川，各川自有其月影，但月只有一个。

事物之理须予显现，而显现须以理为体，借气显现之，因而太极涵摄理与气。前者（指理）用以阐释事物之真实性与普遍性。它是无形的，是独一无二的、永恒不变的，是终始如一的，它构成了事物之内涵，常是善的，但理并不分善与恶，不创造事物。后者（指气）则用

---

〔1〕朱子在其所著《伊洛渊源录》中，将周敦颐列于二程之前，此即显示周子为新儒家之开宗，而二程亦或多或少传述其学说。对于此事之评述，参看本书第二十九、三十一章之绪言。

以阐释形体、个别性与事物之变化。它是有形的，是杂多的，是变动不居的，其在物是不齐的，是构成事物之物质，并涵摄善恶（取决于事物之秉气有无偏差），而且是创造之媒介者。

理与气看似二元，但理气从不相离。理需气，使理有所附丽；气需理，为其本身存在之法则。理与气之不相离，是由于宇宙之心——同时即宇宙本身——的命令。此心之在人者，其一为道心，即人性之天理；其二为人心，是人本性之理而掺杂其秉气与人欲者。一物或一人之理，即为其性，此性是真是实，不似佛家之以性为空者。本心自身就是理，是未发，且为至善；而气质之性，则是理之掺杂气者，是已发，兼含善恶。无论如何，此两性总是混合的，一为体，另一为用。为体者是性；为用者是情。依张载，心统领性情。所谓统领，其意为心能调和性与情，并变人心为道心。于是，乃有道德之可能性。不仅如此，所有人与物同具一心，此心在本质上同于宇宙之心。所以有知识之可能，有事物与人之相互影响与感应之可能，不论是有生命的或无生命的；因而也有格物与宗教祭礼。

朱熹的格物说，是紧随着程颐，有如他在“理”的思想方面一样。事实上，朱子是二程兄弟的四传弟子；而二程之中，程颐又是他的思想的主要渊源。但朱子也不只是追随或阐释小程子。朱子之不同于程颐者，有好几点，例如，程颐以为气质之性是在理之外，而在朱子则以为两者混。有如程颐、朱子以敬为致知在心理上之先决条件，而以格物穷理为致知之方法。但朱子较审慎地将演绎法与归纳法、客观的观察与主观的解悟，视为同等重要。

朱子最大的成就，莫过于他对所有儒者最为关心的“仁”的诠释。仁，在中国哲学史上，是一个最常被讨论的主题；而仁的学说直至朱子的“仁者，心之德，爱之理”有名阐述，臻其极致。朱熹仁说的意义与内涵，以及他的其他思想，将在以下之评述中，予以阐释。我们将会看到，实质上，每一个主要的儒家观念，都由朱子把它带到最高峰。

像朱熹这样富有组织力与活力的哲学，风靡了中国人。虽然并不是没有反对者，像杰出的儒家陆象山，他与程朱学派的思想主宰了南宋一代（1127—1279 年）的知识生活。元代（1279—1368 年）继起，程朱学派仍保持其优势。除了少数例外，大儒们都是朱子唯理主义的拥护者。即使是意图调停朱陆之异的儒者，主要地还都是朱子的信徒。在明

代，在王阳明的唯心主义成为主流哲学之前，朱子的唯理主义仍是最有力的思潮。甚至即在15世纪与16世纪，当阳明学掩盖朱子学的时候，朱子学亦非全然不振，它还有如东林学派的拥护者，又如刘宗周（1578—1645）亦试图综合朱之理学与王之心学。接着一股反对心学之力量，又起于17世纪，朱子哲学大有复兴之势。这是一个独立思考与批判的时期，但其时许多名儒，像顾炎武（1613—1682）及王夫之（1619—1692），就深受朱子的影响，而强烈地倾向于朱子。最后，当考证精神取代了王与朱两者的纯思辨哲学之时，朱子在中国人的思想里，仍留下永远的印记。自14世纪初以降，程朱对儒家经典的诠释，已官式地成为正统学说，而且有如前所提及，他们的疏释已成为国家科考之基石，在1905年废除科举制度以前，都是中国读书人的知识准范。朱子哲学安然渡过了1917年新文化运动的冲击，而且在20世纪30年代，成为冯友兰的新理学之基础。朱子之影响不限于中国。他在韩国成为正统，在日本思想史上，也是杰出的一派。

下列所选录者，有摘自《朱子文集》[1]三篇短的论说与一封函札，以及选自《朱子全书》[2]的若干语录。

论说

一、《仁说》

二、《明道论性说》

三、《与湖南诸公论中和第一书》

四、《观心说》

---

〔1〕《朱子文集》序于1532年，内含书札、奏疏、短著、诗等等，共一二一章（三十六卷）。本书所采用者为公元1930年的《四部备要》本，《朱子大全》。

〔2〕《朱子全书》1714年版，为本书所采用。但名为“全书”，是有误失的，因为该书究其实，仅含从《朱子文集》中摘出的选录与1270年版的《朱子语类》中若干语录。《朱子全书》于1713年奉钦命编纂，依主题分六十六卷（二十五册），成书于1714年。在先后安排上有一点值得注意，道德修养在先，形而上学则置列其后。实际上《朱子文集》的各种版本中，都具有这些特质。最好的例子，莫若张伯行（1651—1725）之《续近思录》，甚至有关形而上本体语录的选录，也都着意关联于道德涵养，这由伯行的注疏中可以看出。在我的选录中，所有主题的安排都保持《朱子全书》原来的顺序。全书中第四十二章至第四十八章，已由布鲁斯（Bruce）英译，称之为《人性的哲学》（*The Philosophy of Human Nature*），而第四十九章则已多次译成欧洲语言，最近由庞景仁译成法文，载于庞著 *L' id' ee de Dieu chez Malebranche et L' ide' e de Li chez Tchou Hi*，p. 37 ~ 119。

语录选

论说

一、《仁说》

"天地以生物为心者也"[1]，而人物之生，又各得夫天地之心

[1] 《二程全书》，《外书》卷三，一页上半，此处并未指明此语为二程中谁说。明人沈桂在《明道全集》中，认为明道所说。

以为心者也，故语心之德，虽其惣摄贯通，无所不备，然一言以蔽之，则曰仁而已矣。请试详之。

盖天地之心，其德有四：曰元亨利贞〔1〕，而元无不统。其运行焉，则为春夏秋冬之序，而春生之气，无所不通。故人之为心，其德亦有四：曰仁义礼智，而仁无不包。其发用焉，则为爱恭宜别之情，而恻隐之心无所不贯。故论天地之心者，则曰：乾元坤元〔2〕，则四德之体用，不待悉数而足。论人心之妙者，则曰：仁，人心也〔3〕。则四德之体用，亦不待遍举而该。盖仁之为道，乃天地生物之心，即物而在。情之未发，而此体已具；情之既发，而其用不穷。诚能体而存之，则众善之源、百行之本，莫不在是。此孔门之教所以必使学者汲汲于求仁也。其言有曰："克己复礼为仁。"〔4〕言能克己去私，复乎天理，则此心之体无不在，而此心之用无不行也。又曰："居处恭，执事敬，与人忠。"〔5〕则亦所以存此心也。又曰"事亲孝，事兄弟"〔6〕、"及物恕"〔7〕，则亦所以行此心也。又曰"求仁得仁"〔8〕，则以让国而逃，谏伐而饿〔9〕，为能不失乎此心也。又曰"杀身成仁"〔10〕，则以欲甚于生，恶甚于死，为能不害乎此心也。此心何心也？在天地则鲕然生物之心，在人则温然爱人利物之心，包四德而贯四端者也。

或曰："若子之言，则程子〔11〕所谓爱情仁性，不可以爱为仁者〔12〕，

---

〔1〕《易经》，第一卦《乾卦》卦辞，比较 Legge 译，p. 57。

〔2〕同上，第一卦（乾）及第二卦（坤）卦辞。参看 Legge 译，pp. 213 ~ 214。

〔3〕《孟子·告子上》一一。

〔4〕《论语·颜渊》一。

〔5〕《论语·子路》一九。

〔6〕两引语，俱出自《孝经》第十四章。参看 Makre 译《孝经》，p. 31。

〔7〕此句并非早期儒家原典中的原语，乃程颐诠释儒家利他的观念。参看《二程全书》，《遗书》卷一一，五页下半，如谓："以己及物，仁也。推己及物，恕也。"

〔8〕《论语·述而》一四。

〔9〕其父遗其位于叔齐，叔齐谦让于其兄伯夷，但伯夷不违父命因而选择逃奔。随后武王（约公元前 1121—1116 年在位）不顾伯夷、叔齐之规谏而克商朝，建立宗周，兄弟两人不食周粟而饿死。

〔10〕《论语·卫灵公》八。

〔11〕可能是程颐。

〔12〕《遗书》卷一八，一页上半。

非欤?"曰:"不然。程子之所论,以爱之发而名仁者也。吾之所论,以爱之理而名仁者也。盖所谓情性者,虽其分域之不同,然其脉络之通,各有攸属者,则曷尝判然离绝而不相管哉!吾方病夫学者诵程子之言,而不求其意,遂至于判然离爱而言仁,故特论此以发明其遗意,而子顾以为异乎程子之说,不亦误哉!"

或曰:"程氏之徒,言仁多矣。盖有谓爱非仁,而以万物与我为一、为仁之体者矣;亦有谓爱非仁,而以心有知觉释仁之名者矣。今子之言若是,然则彼皆非欤?"曰:"彼谓物我为一者〔1〕,可以见仁之无不爱矣,而非仁之所以为体之真也;彼谓心有知觉者〔2〕,可以见仁之包乎智矣,而非仁之所以得名之实也。观孔子答子贡博施济众之问〔3〕,与程子所谓觉不可以训仁者〔4〕,则可见矣,子尚安得复以此而论仁哉!抑泛言同体者,使人含胡昏缓,而无警切之功,其弊或至于认物为己者有之矣;专言知觉者,使人张皇迫躁,而无沉潜之味,其弊或至于认欲为理者有之矣。一忘一助〔5〕,二者盖胥失之,而知觉之云者,于圣门所示'乐山'〔6〕'能守'〔7〕之气象,尤不相似。子尚安得复以此而论仁哉!"因并记其语,作《仁说》。(《文集》,卷六七,二〇页上半至二一页下半)

【编者评述】

这篇短著批判了某些理论,同时也吸收了其他的理论,构成一个综合。除此,正如孙奇逢所说,《仁说》实发二程夫子所未发〔8〕。我们很容易可以看出,此《仁说》之中心,为体与用之综合。张横渠已隐含此意〔9〕,但仁之体与用之关系,

---

〔1〕 指杨龟山,见《龟山语录》,《四部丛刊》本,卷二,二八页上半。

〔2〕 指谢上蔡(谢良佐,1050—1103),训仁为觉。(译按:上蔡云:"心者何也?仁是已。仁者何也?活者为仁,死者为不仁。今人,身体麻痹,不知痛痒,谓之不仁。桃杏之核,可种而生者谓之桃仁杏仁,言有生之意推此仁可见矣。"参看《上蔡语录》,《正谊堂全书》版,卷一,二页。同时参看 Forke. *Geschichte der neueren chinesischen Philosophie*' pp. 110 ~ 116。)

〔3〕 《论语·雍也》二八。

〔4〕 《遗书》卷二四,三页上半。

〔5〕 引自《孟子·公孙丑上》二。

〔6〕 《论语·雍也》二一。

〔7〕 《论语·卫灵公》三二。

〔8〕 《理学宗传》,1880 年版,卷六,一七页。

〔9〕 参看本书第三十章《西铭》之评述。

却不清晰，直待朱子来完成。

孔子言仁，仅言及仁之用，对仁之本质未予强调；其教义仅限于仁之实践。孟子同样强调仁与义，在某一意义上，他倒是将体用同时并重之第一人。汉儒释仁为爱，这几乎全从仁之用着眼。在另一方面，早期新儒家，在他们的仁说里，不论是释仁为大公，释为与天地为一体，或者释为觉，这又全是从仁之体来看。朱子则视体与用为同等重要，体与用被整合成整齐对仗的两句话：仁是“心之德”与“爱之理”〔1〕。此已成为新儒学的一句成语。其意即：作为体，仁是心之德；作为用，仁是爱之理。

仁既是心之德，因此仁是每个人之性，也是普遍的性。因而仁得以包摄智、礼、义，这是由于仁具有衍生性，此一观念，朱子得之于二程兄弟〔2〕。

二、《明道论性说》

(程子曰:) 生之谓性，生之谓也〔3〕。

天之付与万物者，谓之命；物之禀受于天者，谓之性。然天命流行，必二气五行交感凝聚，然后能生物也。性命，形而上者也；气则形而下者也。形而上者，一理浑然，无有不善；形而下者，则纷纭杂揉，善恶有所分矣。故人物既生，则即此所禀以生之气，而天命之性存焉。此程子所以发明告子生之谓性之说，而以性即气、气即性者〔4〕言之也。

(程子曰:) 人生气禀，不可不谓之性也〔5〕。

所禀之气，所以必有善恶之殊者，亦性之理也。盖气之流行，性为之主。以其气之或纯或驳而善恶分焉，故非性中本有二物相对也。然气之恶者，其性亦无不善，故恶亦不可不谓之性也。先生又曰：“善

---

〔1〕 此两短句，于朱子《仁说》之中并不连属。但在《论语集注》则合成一句，在《论语·学而》二注中。或谓此两句袭自释氏，关于此种说法参看山口察常《仁之研究》，1936 年，370 ~ 372 页。

〔2〕 关于“仁”，参看本书第三十章中的《西铭》，第三十一章选文第 1、11 条的评述以及第三十二章选文第 42 条的评述。

〔3〕《遗书》卷一，七页下半，首句程子即引述告子（约公元前420—前350）之说，参看《孟子·告子上》三。如“告子曰，生之谓性”一句。

〔4〕《遗书》卷一，七页下半。

〔5〕 同上。

恶皆天理，谓之恶者，本非恶，但或过或不及，便如此。"[1]盖天下无性外之物，本皆善而流于恶矣。

（程子曰：）盖生之谓性，水流而就下也[2]。

性则性而已矣，何言语之可形容哉！故善言性者，不过即其发见之端而言之，而性之韫因，可默识矣，如孟子之论四端[3]是也。观水之流而必下，则水之性下可知；观性之发而必善，则性之韫善亦可知也。

（程子曰：）皆水也，各自出来。

此又以水之清浊譬之。水之清者，性之善也。流至海而不污者，气禀清明，自幼而善，圣人性之而全其天者也。流未远而已浊者，气禀偏驳之甚，自幼而恶者也。流既远而方浊者，长而见异物而迁焉，失其赤子之心者也。浊有多少，气之昏明纯驳有浅深也。不可以浊者不为水，恶亦不可不谓之性也。然则人虽为气所昏，流于不善，而性未尝不在其中；特谓之性，则非其本然，谓之非性，则初不离是；以其如此，故人不可以不加澄治之功。惟能学以胜气，则知此性浑然，初未尝坏，所谓元初水也。虽浊而清者存，故非将清来换浊；既清则本无浊，故非取浊置一隅也。如此则其本善而已矣，性中岂有两物对立而并行也哉。

（程子曰：）此理天命也，此舜有天下而不与者也[4]。

此理，天命也；该始终本末而言也。修道虽以人事而言，然其所以修者，莫非天命之本然，非人私智所能为也。然非圣人、有不能尽，故以舜明之。（《文集》，卷六七，一六页下半至一八页上半）

【编者评述】

在此篇里，朱子不仅将程颢原篇混淆之处，加以厘清，因程颢在原篇中使用同一"性"字，先用以指基本之性，即至善之性；接着又用以指气质之性，即含有善与恶之性。朱子厘清了此一混淆。同时，朱子也调和前人的性论，不论是孟子之

---

〔1〕《遗书》卷二上，一页下半。

〔2〕同上，卷一，七页下半，所有以下引句，俱出自程颢。

〔3〕《孟子·公孙丑上》六。

〔4〕引述《论语·泰伯》一八。

性善说、荀子之性恶说，或者张载气质之性说[1]。如此则恶可予以解释，而重新肯定了孔子过而能改之基本教义。再者，程颢在其原篇中人性有善有恶之说，其混淆处也得以厘清[2]；程颢此说曾招致严厉之批评。

三、《与湖南诸公[3]论中和第一书》

中庸未发已发之义[4]，前此认得此心流行之体，又因程子凡言心者皆指已发而言[5]，遂目心为已发，性为未发。然观程子之书，多所不合，因复思之，乃知前日之说，非惟心性之名，命之不当，而日用功夫全无本领；盖所失者不但文义之间而已。

按《文集》、《遗书》诸说，似皆以思虑未萌、事物未至之时，为喜怒哀乐之未发。当此之时，即是此心寂然不动之体，而天命之性当体具焉。以其无过不及，不偏不倚，故谓之中。及其感而遂通天下之故，则喜怒哀乐之性发焉[6]，而心之用可见。以其无不中节，无所乖戾，故谓之和。此则人心之正，而情性之德然也。

然未发之前，不可寻觅。已觉之后，不容安排。但平日庄敬涵养之功至，而无人欲之私以乱之，则其未发也镜明水止，而其发也无不中节矣。此是日用本领工夫，至于随事省察，即物推明，亦必以是为本。而于已发之际观之，则其具于未发之前者，固可嘿识。

---

〔1〕 参看本书第三十章选文第41条。

〔2〕 参看本书第三十一章选文第7、8条之评述。

〔3〕 依照王懋竑《朱子年谱》三七页，此书为朱子在1169年四十岁时所写。湖南诸友包括张南轩（张栻，亦名张钦夫、张敬夫，1133—1180），朱子与之讨论中和说以及其他论题，曾有广泛的往返书札（《朱子文集》卷三一至三三）。关于张栻传记，参看 Forke，*Geschichte der neueren chinesischen Philosophie*' p. 260 ~ 264，或《宋元学案》卷五〇。张栻住湖南。依照《朱子年谱》，在1167年，朱子三十八岁时，曾与栻同游于湖南衡岳。同游者尚有林择之，朱子曾偕择之访张栻于湖南长沙，亦曾与择之通信，主要是讨论中和说（《朱子文集》卷四三，一七页上半至三二页下半），朱子在与择之书中，曾提及“湖南诸友”，在与择之另一书中，亦提及张栻。(同上书，卷四三，三〇下半页)。

〔4〕 《中庸》第一章。

〔5〕 《伊川文集》卷五，一二页上半，载《二程全书》。

〔6〕 此概述《易经》中的观念，《系辞上》第十章，比较 Legge 译，p. 370。

故程子之答苏季明，反复论辨，极于详密，而卒之不过以敬为言[1]。又曰："敬而无失，即所以中。"[2] 又曰："人道莫如敬，未有能[3]致知而不在敬者。[4]"又曰："涵养须是敬，进学则在致知。"[5] 盖为此也。

向来讲论思索，直以心为已发，而日用工夫亦止以察识端倪为最初下手处，以故阙却平日涵养一段工夫，使人胸中扰扰，无深潜纯一之味；而其发之言语事为之间，亦常急迫浮露，无复雍容深厚之风。盖所见一差，其害乃至于此，不可以不审也。

程子所谓"凡言心者，皆指已发而言"，此乃指赤子之心而言，而谓"凡言心者"，则其为说之误，故又自以为未当而复正之[6]，固不可以执其已改之言，而尽疑诸说之误，又不可遂以为未当，而不究其所指之殊也。不审诸君子以为如何？（《文集》，卷六四，二八页下半至二九页下半）

【编者评述】

正如刘宗周（蕺山，1578—1645）所指陈的，此书代表朱熹言工夫之究竟处[7]。周濂溪已言静，朱子本师李侗（李延平，1093—1163）教人默坐澄心。朱子开始时深信其说。但自从识得二程居敬说后，他亦如二程所为，觉得主静不免有偏，唯有主敬，才可保持内与外生活之平衡。在此书中，朱熹特别强调修身须以平日涵养之功做为基础。基础坚固，则静、默坐与敬俱有助益。这不仅是前儒之教之综合，而且是一新进路。

---

[1] 此等讨论，见之于《遗书》卷一八，一四页下半至一六页上半。

[2] 同上，卷二上，二三页下半。

[3] "能"字原无，据《遗书》补入。

[4] 《遗书》，卷三，五页下半。

[5] 同上，卷一八，五页下半。

[6] 《伊川文集》卷五，一二页上半，《与吕大临论中书》："凡言心者指已发而言，此固未当，心，一也。有指体而言者（自注：寂然不动是也），有指用而言者（自注：感而遂通天下之故是也），惟观其所见如何耳。"

[7] 刘蕺山之评朱子论中和书。见黄宗羲（1610—1695）等撰《宋元学案》，《四部备要》本，卷四八，九页上半。

四、《观心说》

或问：佛者有观心说，然乎？

曰：夫心者，人之所以主乎身者也，一而不二者也，为主而不为客者也，命物而不命于物者也。故以心观物，则物之理得。今复有物以反观乎心，则是此心之外，复有一心，而能管乎此心也。然则所谓心者为一耶，为二耶？为主耶，为客耶？为命物者耶，为命于物者耶？此亦不待教而审其言之谬矣。

或者曰：若子之言，则圣贤所谓精一[1]，所谓操存[2]，所谓尽心知性，存心养性[3]，所谓见其参于前而倚于衡[4]者，皆何谓哉？应之曰：此言之相似而不同，正苗莠朱紫之间，而学者之所当辨者也。夫谓人心之危者，人欲之萌也；道心之微者，天理之奥也[5]。心则一也，以正不正而异其名耳。"惟精惟一"，则居其正而审其差者也，绌其异而反其同者也。能如是，则"信执其中"，而无过不及之偏矣。非以道为一心，人为一心，而又有一心以精一之也。夫谓操而存者，非以彼操此而存之也；舍而亡者，非以彼舍此而亡之也。心而自操，则亡者，存舍而不操，则存者亡耳。然其操之也，亦曰不使旦昼之所为，得以梏亡其仁义之良心云尔[6]；非块然兀坐，以守其炯然不用之知觉，而谓之操存也。若尽心云者，则格物穷理，廓然贯通，而有以极夫心之所具之理也。存心云者，则"敬以直内，义以方外"[7]，若前所谓精一操存之道也。故尽其心而可以知性知天[8]，以其体之不蔽，而有以究夫

---

〔1〕《书经・大禹谟》，比较 Legge 译，p. 62。

〔2〕《孟子・告子上》八。

〔3〕《孟子・尽心上》一。

〔4〕《论语・卫灵公》五。

〔5〕《书经・大禹谟》，卷四："人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中。"比较 Legge 译，p. 62。

〔6〕引申《孟子・告子上》八。有谓："虽存乎人者，岂无义之心哉……则其旦昼之所为，有梏亡之矣……孔子曰：操则存，舍则亡……惟心之谓与。"

〔7〕《易经》第二卦《坤卦・文言》，比较 Legge 译，p. 420。

〔8〕《孟子・尽心上》一。

理之自然也。存心而可以养性事天[1]，以其体之不失，而有以顺夫理之自然也。是岂以心尽心，以心存心，如两物之相持而不相舍哉！

若参前倚衡之云者，则为忠信笃敬[2]而发也，盖曰：忠信笃敬不忘于乎心，则无所适而不见其在是云尔，亦非有以见夫心之谓也。且身在此而心参于前，身在舆而心倚于衡，是果何理也耶？大抵圣人之学，本心以穷理，而顺理以应物，如身使臂，如臂使指，其道夷而通，其居广而安，其理实而行自然。释氏之学，以心求心，以心使心，如口龁口，如目视目，其机危而迫，其途险而塞，其理虚而其势逆。盖其言虽有若相似者，而其实之不同、盖如此也。然非夫审思明辨之，君子其亦孰能无惑于斯耶！（**《文集》，卷六七，一八页下半至二〇页上半**）

语录选

一、持养

（一）为学之方

1. 问所谓源头工夫，莫只是存养修治底工夫否？曰：存养与穷理工夫皆要到，然存养中，便有穷理工夫。穷理中，便有存养工夫。穷理，便是穷那存得底；存养，便是养那穷得底。（**《语类》卷六三，第四册，一五五九页**）

2. 今学者别无事，只要以心观众理，理是心中所有，常存此心以观众理，只是此两事耳。（**《语类》卷七八，第五册，一九八三页**）

3. 文字虽不可废，然涵养本原而察于天理人欲之判，此是日用动静之间，不可顷刻间断底事。若于此处见得分明，自然不到得流入世俗功利权谋里去矣。某亦近日方实见得向日支离之病，虽与

---

[1] 《孟子·尽上心》。
[2] 《论语·卫灵公》五。

彼中证候不同，然其忘己逐物、贪外虚内之失，则一而已。程子说："不得以天下万物挠己，己立后，自能了得天下万物。"[1]今自家一个身心不知安顿去处，而谈王说霸，将经世事业，别作一个伎俩商量讲究，不亦误乎？（《文集》卷四七，三一页上半）

4. 闻之程夫子之言曰："涵养须是敬，进学则在致知。"[2]此二言者，实学者立身进步之要，而二者之功盖未尝不交相发也。然程子教人持敬，不过以整衣冠、齐容貌为先，而所谓致知者，又不过读书史、应事物之间，求其理之所在而已，皆非如近世荒诞怪谲、不近人情之说也。（《文集》卷五六，二二页上半至下半）

（二）存养

5. 今于日用闲空闲时，收得此心在这里截然，这便是"喜怒哀乐未发之中"，便是浑然天理。事物之来，随其是非，便是见得分晓：是底，便是天理；非底，便是逆天理。常常恁地收拾得这心在，便如执权衡以度物。（《语类》卷一二，第一册，二〇二页）

6. 心包万理，万理具于一心。不能存得心，不能穷得理；不能穷得理，不能尽得心。（《语类》卷九，第一册，一五五页）

7. 或问："'闲邪'、'主一'，如何？"曰："主一，似'持其志'，闲邪，似'无暴其气'[3]。闲邪，只是要邪气不得入；主一，则守之于内。二者不可有偏，此内外交相养之道也。"（《语类》卷九，第六册，二四六五页）

（三）持敬

8. 敬字工夫，乃圣门第一义，彻头彻尾，不可顷刻间断。（《语类》卷一二，第一册，二一〇页）

9. 敬只是此心自做主宰处。（《语类》卷一二，第一册，二一〇页）

10. 人能存得敬，则吾心湛然，天理灿然，无一分着力处，亦无一分不着力处。（《语类》卷一二，第一册，二一〇页）

11. 敬非是块然兀坐，耳无所闻，目无所见，心无所思，而后

---

〔1〕《遗书》卷六，二页上半。
〔2〕同上，卷一八，五页下半。
〔3〕《孟子·公孙丑上》二。

谓之敬。只是有所畏谨，不敢放纵，如此则身心收敛，如有所畏。常常如此，气象自别，存得此心，乃可以为学。（《语类》卷一二，第一册，二一一页）

12. 持敬之说，不必多言，但熟味“整齐严肃”[1]、“严威俨恪”[2]、“动容貌，整思虑”[3]、“正衣冠，尊瞻视”[4]此等数语，而实加功焉。则所谓直内，所谓主一，自然不费安排，而身心肃然，表里如一矣。（《语类》卷一二，第一册，二一一页）

【编者评述】

有如程颐，朱子把道德修养中的居敬与格物之间予以总结。他说敬是孔门中传述下来的一个重要观念，也是程夫子最有功于后学的根本教义[5]。朱子在这方面的贡献，则在于他把程颢明显强调的道德修养的主观性，转向了内在与外在生命的统一。

（四）静

13. 人身只有个动静，静者养动之根，动者所以行其静。动中有静，如发而皆中节处，便是动中之静。（《语类》卷一二，第一册，二一九页）

14. 应物，物与我心中之理，本是一物，两无少欠，但要我应之尔。物心共此理，定是静，应者是动。（《语类》卷一二，第一册，二二〇页）

15. 伊川亦有时教人静坐，然孔孟以上，却无此说，要须从上推寻，见得静坐与观理两不相妨，乃为的当尔。（《文集》卷五五，一页上半至下半）

（五）对自我以及事物之省察

16. 敬有死敬，有活敬。若只守着主一之敬，遇事不济之以

---

[1] 《遗书》卷一五，五页上半。

[2] 同上，卷一五，二一页上半，源自《礼记·祭义》，比较 Legge 译，卷二，p. 216。

[3] 《遗书》卷一五，五页上半，前半句来自《论语·泰伯》四。

[4] 《遗书》卷一八，三页上半。

[5] 参看《朱子全书》卷二，一七页下半至一八页下半，以及二一页下半，如谓“程先生又专一发明一个敬字”、“二程专教人持敬”等语。

义，辨其是非，则不活。若熟后，敬便有义，义便有敬。静则察其敬与不敬，动则察其义与不义。如“出门如见大宾，使民如承大祭”[1]，不敬时如何？“坐如尸，立如齐”[2]，不敬时如何？须敬义夹持，循环无端，则内外透彻。(《语类》卷一二，第一册，二一六页)

17. 人之一心，天理存，则人欲亡。人欲胜，则天理灭。未有天理人欲夹杂者。学者须要于此体认省察之。(《语类》卷一三，第一册，二二四页)

18. “惟思为能窒欲[3]，如何？”曰：“思与观同，如言‘第能于怒时遽忘其怒，而观理之是非’。盖是非既见，自然欲不能行。”(《语录》卷九七，第七册，二四九一页)

19. 谓省察于将发之际者，谓谨之于念虑之始萌也；谓省察于已发之后者[4]，谓审之于言动已见之后也。念虑之萌，固不可以不谨；言行之著，亦安得而不察。(《文集》卷五三，二一页上半)

（六）知与行

20. 知、行常相须，如目无足不行，足无目不见。论先后，知为先；论轻重，行为重。(《语类》卷九，第一册，一四八页)

21. 知与行，工夫须著并到。知之愈明，则行之愈笃；行之愈笃，则知之益明。二者皆不可偏废。如人两足相先后行，便会渐渐行得到。若一边软了，便一步也进不得。然又须先知得，方行得。所以《大学》先说致知[5]，《中庸》说知先于仁勇[6]，而孔子先说知及之[7]。然学问、谨思、明辨，力行[8]，皆不可阙一。(《语类》卷一四，第一册，二八一页)

---

[1] 《论语·颜渊》二。

[2] 《礼记》卷一，《曲礼上》第一，比较 Legge 译，卷一，p. 62。

[3] 程颐之说，《遗书》卷二五，三页上半至下半。

[4] 未发已发说，曾在朱子与诸友之间，激起广泛之辩论。参见《朱子文集》卷五三，一八页上半～二一页上半，《答胡季随书》。

[5] 见《大学》原文。

[6] 《中庸》第二十章。

[7] 《论语·卫灵公》三二。

[8] 此五者之教，见于《中庸》第二十章：“博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之。”

22. 方其知之而行未及之，则知尚浅。既亲历其域，则知之益明，非前日之意味。（《语类》卷九，第一册，一四八页）

23. 大抵事只有一个是非，是非既定，却拣一个是处行将去。必欲回互得人人道好，岂有此理！然事之是非，久却自定。时下须是在我者无慊，仰不愧，俯下怍[1]。别人道好道恶，管他！（《语类》卷一一三，第七册，二七五一页）

24. 人之一身，应事接物，无非义理之所在。人虽不能尽知，然其大端，宜亦无不闻者。要在力行其所已知，而勉求其所未至，则自近及远，由粗及精，循循有序，而日有可见之效矣。（《文集》卷六，九页上半～下半）

（七）致知

25. 圣贤所谓博学，无所不学也。自吾身所谓大经大本，以至天下之事事物物，甚而一字半字之义，莫不在所当穷，而未始有不消理会者。虽曰不能尽究，然亦只得随吾聪明力量，理会将去，久久须有所至，岂不胜全不理会者乎！若截然不理会者，虽物过乎前，不识其名，彼亦不管，岂穷理之学哉！（《语类》）

26. 器远[2]问："穷事物之理，还当穷究个总会处，如何?"曰："不消说总会。凡是眼前底，都是事物。只管恁地逐项穷究到极至处，渐渐多，自贯通。然为之总会者，心也。"（《语类》卷九，第一册，一五五页）

27. 义理尽无穷，前人恁地说，亦未必尽。须是自把来横看竖看，尽入深，尽有在。（《语类》卷九，第一册，一五七页）

28. 不可去名上理会，须求其所以然。（《语类》卷九，第一册，一五九页）

29. 穷理亦无他法，只日间读书应事处，每事理会便是。虽若无大头段增益，然亦只是积累久后，不觉自浃洽贯通，正欲速不得也。（《文集》卷六九，一二页上半）

---

〔1〕引自《孟子·尽心上》二〇。

〔2〕朱子门人中，无此人之资料。此人或为曹叔远，号器远。少学于陈止斋（傅良，1137—1203），在朱子答陈君举（傅良）诸札中（《朱子文集》，卷三八，四六页上半），有一札曾提及曹器远来访。（译按：参看陈荣捷先生著《朱子门人》一书，一九四页，曹叔远条。台北，学生书局出版。）

30. 穷理者，欲知事物之所以然，与其所当然者而已。知其所以然，故志不惑；知其所当然，故行不谬。非谓取彼之理而归诸上也。（《文集》卷六四，三五页上半）

【编者评述】

上举格物及致知诸说之哲学基础，乃在理是普遍的。心能格物，因为心物同此理。不仅此也，万物具有同理，因之万物皆可格。程颐与朱熹之间一个重要的差异，即在程颐之格物大部分限在人世间，而朱熹则伸展之以涵摄全宇宙。这在他的《大学章句》里已有所说明，那不仅是他的学说一个很清晰的大纲，也是中国思想史上格物说最重要的阐说[1]。

程朱格物说的重要性，前已有所指陈[2]。他们学说的整个精神，包含了演绎与归纳两种方法，极合乎科学。朱熹发现了化石的性质[3]。早期新儒家们，在药草、指南针、化石、算学、地理、绘图术等等，都曾有所撰述[4]。然而朱子以及新儒家的思想，都不曾使中国自然科学得以发展。对此，许多人做过解释，特别是这些学说的影响所及，是新儒家对道德修养较之对自然的客观探讨，更为关怀，而且他们过于依靠书本[5]。在这种关联情形之下，胡适先生所说的话，值得重复一提。胡适以为新儒家有科学精神，但无科学方法。新儒家的方法是观察与反省，而没有像希腊和中古医生们遗留给现代欧洲的科学传统，这些中国哲学家，大大地受了阻碍了。其结果，所谓“格物”其意乃指明是非、尽人事。程朱的科学精神，在17世纪导致了在经典及历史文献考据方面一个科学学术的时代，朱子本身的学术即开这一时代的先河。这种新的考据学，于17世纪，在顾炎武及阎若璩领导之下，已臻成熟。顾氏为中国音韵学之创始人，阎氏则为经典考据学之开宗。顾氏曾提出一百六十个例证，以证明某一个字的上古音。科学精神和这些大师所用方法之间的相似性，是很显著的。但是即使如此，同一时代，当欧洲学者正孜孜不倦地探究自然现象的时候，他们则依旧埋首书册、文字与文献，不过，从他们的时代起，科学精神的传统，薪火未泯。正由于有这一传统，现代的中国人，才不致觉得是置身在

---

〔1〕 参看本书第四章，《大学》第五章朱子“格物补传”。

〔2〕 参看本书第三十二章，选文第44条之评述。

〔3〕 朱子群山皆为波浪之说，参看本章选文第124条。

〔4〕 李约瑟（Needham）著，《中国之科学与文明》卷二，《科学思想史》，pp. 494～495。

〔5〕 关于新儒学与科学关系之较详尽讨论，参看李约瑟前注引书，四五五～四九五页。以及陈荣捷《新儒学与中国科学思想》一文，载《东西哲学》（*Philosophy East and West*）六期（1957年），pp. 309～332。

科学时代的茫茫大海之中[1]。

二、人与物之性及其命之关系

31. 问："天与命，性与理，四者之别：天则就其自然者言之，命则就其流行而赋于物者言之，性则就其全体而万物所得以为生者言之，理则就其事事物物各有其则者言之。到得合而言之，则天即理也，命即性也，性即理也，是如此否？"曰："然。但如今人说，天非苍苍之谓。据某看来，亦舍不得这个苍苍底。"（《语类》卷五，第一册，八二页）

32. 理者，天之体；命者，理之用。性是人之所受，情是性之用。（《语类》卷五，第一册，八二页）

33. 伊川言："天所赋为命，物所受为性。"[2] 理一也，自天之所赋与万物言之，故谓之命；以人物之所禀受于天言之，故谓之性。其实所从言之地头不同耳。（《语类》卷九五，第六册，二四一九页）

34. 问"德不胜气"一章[3]。曰："张子只是说性与气皆从上而流下来。自家之德，若不能有以胜其气，则只是承当得他那所赋之气。若是德有以胜其气，则我之所以受其赋予者，皆是德。故穷理尽性，则我之所受，皆天之德；其所以赋予我者，皆天之理。气之不可变者，惟死生修夭而已。盖死生修夭，富贵贫贱，这却还他气。至'义之于君臣，仁之于父子'，所谓'命也，有性焉，君子不谓命也'[4]。这个却须由我，不由他了。"（《语类》卷九八，第七册，二五一六至二五一七页）

35. 问："'穷理尽性，则性天德，命天理。[5]'这处性、命如何分别？"曰："性，是以其定者而言，命，是以其流行者而言。

[1] 胡适（1891—1962年），《中国之文艺复兴》，六四至七四页。
[2] 《遗书》卷六，八页上半。
[3] 指张载《正蒙·诚明篇》，参看本书第三十章，选文第43条。
[4] 《孟子·尽心下》二四。
[5] 参看本书第三十章，选文第43条。

命便是水恁地流底，性，便是将碗盛得来。大碗盛得多，小碗盛得少，净洁碗盛得清，污漫碗盛得浊。”（《语类》卷九八，第七册，二五一七页）

36. 问：“命者，天之所以赋予乎人物也；性者，人物之所以禀受乎天也。然性命各有二，自其理而言之，则天以是理命乎人物，谓之命；而人物受是理于天，谓之性。自其气而言之，则天以是气命乎人物，亦谓之命。而人物受是气于天，亦谓之性”。曰：“气不可谓之性命，但性命因此而立耳。故论天地之性，则专指理言。论气质之性，则以理与气杂而言之。非以气为性命也”。（《文集》卷五六，三四页下半至三五页上半）

37. “天生烝民，有物有则。”[1]只生此民时，便已是命他以此性了。性只是理，以其在人所禀，故谓之性。非有块然一物可命为性，而不生不灭也。盖尝譬之：命字，如朝廷差除；性字，如官守职业。故伊川先生言天所赋为命，物所受为性[2]。其理甚明。故凡古圣贤说性命，皆是就实事上说。如言尽性，便是尽得此君臣父子三纲（君臣、父子、夫妇）五常（父义、母慈、兄友、弟恭、子孝）[3]之道而无余；言养性，便是养得此道而不害。至微之理，至著之事，一以贯之，略无余欠，非虚语也。（《文集》卷五九，二八页上半）

三、人与物之性

38. 道即性，性即道，固只是一物。然须看因甚唤做性，因甚唤做道。（《语类》卷五，第一册，八二页）

39. 性即理也[4]，在心唤做性，在事唤做理。（《语类》卷五，第一册，八二页）

40. 生之理谓性。（《语类》卷五，第一册，八二页）

---

〔1〕《诗经》第二六〇首《烝民》。

〔2〕《遗书》卷六，八页上半。

〔3〕另一说，五常为仁、义、礼、智、信。

〔4〕《遗书》卷二二上，一一页上半。

41. 性是天生成许多道理。(《语类》卷五，第一册，八三页)

42. 性是实理，仁义礼智皆具。(《语类》卷五，第一册，八三页)

【编者评述】

朱熹颇喜引述程颐“性即理”之说。这并不是说朱子仅覆述程颐之说而已。实际上，新儒家的性论，直到朱子始予厘清。朱子清楚地论述了性与道、性与情、天地之性与气质之性之间的关系。在朱子系统里，性意指人与事物所禀赋于天者，而道（理）乃指内在于万有者。换言之，一般而客观地讲，这就是道，特殊地主观地讲，这就是性。同样地，性与情之区分亦无疑义，因为性是体，是形式，是未发状态；而情是用，是现象，是已发状态。透过理一而分殊之说，任何相冲突或分歧之处都化解了[1]。

43. 因看○[2]等说性，曰：“论性，要须先识得性是个甚么样物事。(必大录此下云：“性毕竟无形影，只是心中所有底道理是也。”)[3]程子‘性即理也’，此说最好。今且以理言之，毕竟却无形影，只是这一个道理。在人，仁义礼智，性也。然四者有何形状？亦只是有如此道理。有如此道理，便做得许多事出来，所以能恻隐、羞恶、辞逊、是非也。譬如论药性，性寒、性热之类，药上亦无讨这形状处。只是服了后，却做得冷做得热底，便是性，便只是仁义礼智。孟子说：‘仁义礼智根于心。’[4]如曰‘恻隐之心’，便是心上说情。”

又曰：“邵尧夫说：‘性者，道之形体；心者，性之郛郭。’[5]此说甚好。盖道无形体，只性便是道之形体。然若无个心，却将性在甚处！须是有个心，便收拾得这性，发用出来。盖性中所有道理，只是仁义礼智，便是实理。吾儒以性为实，释氏以性为空。若

---

〔1〕关于天地之性与气质之性，参看本书第三十章，选文第41条之评述。

〔2〕黄○（1147—1212）为朱子门人，于1188年辑纂《朱子语录》。他的传略，参看《宋元学案》《四部备要》本，卷六九，一二页上半。(译按：参看陈著《朱子门人》，二六二页，黄○条。)

〔3〕此一句为朱子门人吴必大所增加，吴在1188—1189年辑纂《朱子语录》，其传略参看《宋元学案》卷六九，三三页下半。(译按：参看陈著《朱子门人》九○页，吴必大条。)

〔4〕《孟子·尽心上》二一。

〔5〕此邵子《击壤集》之序言，见《邵子全书》，1606年版，卷一八，二页上半。

是指性来做心说，则不可。今人往往以心来说性，须是先识得，方可说[1]。（必大录云：“若指有知觉者为性，只是说得‘心’字。”）如有天命之性，便有气质。若以天命之性为根于心，则气质之性又安顿在何处！谓如‘人心惟危，道心惟微’[2]，都是心，不成只道心是心，人心不是心！”（《语类》卷四，第一册，六三～六四页）

44. 先生问：“性如何是道之形体？”淳[3]曰：“道是性中之理。”先生曰：“道是泛言，性是就自家身上说。道在事物之间，如何见得？只就这里验之[4]。性之所在，则道之所在也。道是在物之理，性是在己之理。然物之理都在我此理之中；道之骨子便是性。”（《语类》卷一〇〇，第七册，二五四九页）

45. 季随[5]主其家学，说性不可以善言。本然之善，本自无对；才说善时，便与那恶对矣。才说善恶，便非本然之性矣；本然之性是上面一个，其尊无比；善是下面底，才就善时，便与恶对，非本然之性矣。孟子道性善，非是说性之善，只是赞叹之辞，说“好个性”！如佛言“善哉”[6]！某尝辨之云：本然之性固浑然至善，不与恶对，此天之赋予我者然也。然行之在人，则有善有恶：做得是者为善，做得不是者为恶。岂可谓善者非本然之性？只是行于人者，有二者之异，然行得善者，便是那本然之性也。若如其言，有本然之善，又有善恶相对之善，则是有二性矣！方其得于天者，此性也；及其行得善者，亦此性也。只是才有个善底，便有个

---

[1] 括弧中的句子，吴必大辑《朱子语录》中所加。

[2] 《书经·大禹谟》，比较 Legge 译，p. 62。

[3] 陈淳（陈北溪，1153—1217），关于陈淳传略，参看《宋元学案》卷六八，又参看 Forke, *Geschichte der neueren chinesischen Philosophie*, pp. 211～225。（译按：参看陈著《朱子门人》二二〇至二二一页，陈淳条。）

[4] 依照刘砥（活动期约1173—1190年）所辑1190年语录，此句作“反身而求”。关于刘砥事略，参见《宋元学案》卷六九，三四页上半（译按：参看陈著《朱子门人》三〇九至三一〇页，刘砥条。）

[5] 胡季随，胡安国（1073—1138）之孙，胡宏（五峰，1100—1155）之子，宏为新儒家胡五峰学派之开宗及宣扬者。参看《宋元学案》卷三四及卷四二。

[6] 以上系胡安国学说，而其子胡宏在他《知言篇》中更加发挥者，朱子于《知言》曾撰有长篇的评判，尤其着意于胡宏“性无善无恶”之说。参看《宋元学案》卷四二，三页上半至八页上半。又见 Forke 译，pp. 122～135。

不善底，所以善恶须对着说。不是元有个恶在那里，等得他来与之为对。只是行得错底，便流入于恶矣。（《语类》卷一〇一，第七册，二五八五至二五八六页）

46. 又举邵子"性者道之形体"处，曰："道虽无所不在，然如何地去寻讨他？只是回头来看，都在自家性分之内。自家有这仁义礼智，便知得他也有仁义礼智，千人万人，一切万物，无不是这道理。推而广之，亦无不是这这理，他说'道之形体'，便是说得好。"（《语类》卷一一六，第七册，二七九七页）

47. 性善之善，非善恶之善。某窃谓极本穷原之善，与善恶末流之善，非有二也，但以其发与未发言之，有不同耳。盖未发之善，只有此善。而其发为善恶之善者，亦此善也。既发之后，乃有不善以杂焉，而其所谓善者，即极本穷原之发耳。（《文集》卷三七，三〇页上半）

48. 来教谓不知自何而有此人欲？此问甚紧切。某窃以谓人欲云者，正天理之反耳。谓因天理而有人欲，则可；谓人欲亦是天理，则不可。盖天理中，本无人欲，惟其流之有差，遂生出人欲来。程子谓"善恶皆天理，谓之恶者本非恶，但过与不及便如此"[1]。所引"恶亦不可不谓之性"[2]，意亦如此。（《文集》卷四〇，三九页下半，《答何叔京书》）

49. 未有此气，已有此性。气有不存，性却常在。虽其方在气中，然气自气，性自性，亦自不相夹杂。至论其遍体于物，无处不在，则又不论气之精粗，而莫不有是理焉。不当以气之精者为性，性之粗者为气也。（《文集》卷四六，二四页下半）

50. 性固不能不动，然其无所不有，非为其不能不动而后然也。虽不动，而其无所不有亦曷尝有亏欠哉！释氏之病，乃为错认精神魂魄为性，非为不知性之不能动而然也。使其果能识性，即不可谓之妄见。既曰妄见，则不可言见夫性之本空。此等处，立语未莹，恐亦是见得未分明也。（《文集》卷五〇，一四页下半）

---

[1]《遗书》卷二上，一页下半。

[2]《遗书》卷一，七页下半。

51. 程子言“性即理也”，而邵子曰“性者道之形体”[1]，两说正相发明。而叔权所论，乃欲有所优劣于其间，则不惟未达邵子之意，而于程子之语，亦恐未极其蕴也。方君所谓道者天之自然，性者天之赋予万物，万物禀而受之[2]；亦皆祖述先儒之旧。盖其实虽非二物，而其名之异，则有不可不分者。且其下文有曰：“虽禀而受之于天，然与天之所以为天者，初无余欠。”则固未尝判然以为两截也。但其曰：“道体无为，人心有动。”[3]则性与心字所主不同，不可以此为说耳。如邵子又谓心者性之郛郭[4]，乃为近之。但其语意未免太粗。须知心是身之主宰，而性是心之道理，乃无病耳。(《文集》卷五二，三一页上半，《答姜叔权书》)

52. 性即理也，今以为万理之所自出，又似别是一物。康节先生云：“性者道之形体。”此语却似亲切也。又云：“静而不知所存，则性不得其中。”[5]性之必中，如水之必寒，火之必热。但为人失其性，而气习昏之，故有不中，而非性之不得其中也。(《文集》卷五六，一〇页上半)

53. 性者道之形体，乃《击壤集》序中语，其意盖曰：性者，人所禀受之实；道者，事物当然之理也。事物之理，固具于性，但以道言，则冲漠散殊，而莫见其实。惟求之于性，然后见其所以为道之实，初不外乎此也。《中庸》所谓率性之谓道[6]，亦以此而言耳。(《文集》卷五六，一〇页下半至一一页上半)

54. 性者道之形体，但谓之道，则散在事物，而无绪之可寻。若求之于心，则其理之在是者，皆有定体而不可易耳。理之在心，即所谓性，故邵子下文又曰：“心者，性之郛郭也。”以此考之，所谓之得失可见矣。(《文集》卷五六，一四页上半)

---

[1] 参看本书518页注[5]。

[2] 方宾王与朱子书，参看《朱子文集》卷五六，一〇页下半。(译按：参看陈著《朱子门人》，五八页，方谊条。)

[3] 同本书518页注[5]。

[4] 参看本书518页注[5]。

[5] 我无法追查此句之来源。在邵雍现存作品中，无从寻出。此或为邵子所口说而被传述。

[6] 《中庸》第一章。

四、人性物性之比较

55. 问："五行均得太极否?"曰："均。"问："人具五行，物只得一行?"曰："物亦具有五行，只是得五行之偏者耳"。(《语类》卷四，第一册，五六页)

56. 问："人物皆禀天地之理以为性，皆受天地之气以为形。若人品之不同，固是气有昏明厚薄之异。若在物言之，不知是所禀之理便有不全耶? 亦是缘气禀之昏蔽故如此耶?"曰："惟其所受之气只有许多，故其理亦只有许多。如犬马，他这形气如此，故只会得如此事。"又问："物物具一太极，则是理无不全也。"曰："谓之全亦可，谓之偏亦可。以理言之，则无不全；以气言之，则不能无偏。故吕与叔[1]谓物之性有近人之性者，人之性有近物之性者。"(《语类》卷四，第一册，五七至五八页)

57. 问："气质有昏浊不同，则天命之性有偏全否?"曰："非有偏全。谓如日月之光，若在露地，则尽见之；若在蔀屋之下，有所蔽塞，有见有不见。昏浊者，是气昏浊了，故自蔽塞，如在蔀屋之下。然在人，则蔽塞有可通之理；至于禽兽，亦是此性，只被他形体所拘，生得蔽隔之甚，无可通处。至于虎狼之仁，豺獭之祭[2]，蜂蚁之义，却只通这些子，譬如一隙之光。至于猕猴，形状类人，便最灵于他物，只不会说话而已。"(《语类》卷四，第一册，五八页)

58. 枅[3]有疑问呈先生曰："人物之性，有所谓同者，又有所谓异者。知其所以同，又知其所以异，然后可以论性矣。夫太极动而二气形，二气形而万化生。人与物俱本乎此，则是其所谓同者；而二气五行，絪缊交感，万变不齐，则是其所谓异者。同者，其理也；异者，其气也。必得是理，而后有以为人物之性，则其所谓同然者，固不得

---

[1] 对朱子言，吕与叔（大临）是二程最优秀之门人。吕与叔辑录《遗书》卷二语录。关于吕与叔之事略，参见 Forke, *Geschichte der neuern chinesischen Philosophie* pp. 116 ~ 119；或《宋元学案》卷三一。此语不见于《宋元学案》或任何吕之著作，此或为口语传述。

[2] 獭，水禽，性贪食，常多捕鱼而陈之，将食，先以祭。原始儒家从禽兽这样的行为中推演出道德教训。参见《礼记·月令》。并见 Legge 译，《礼记》卷二二，p. 251。

[3] 陈枅，一位福州籍的门人。(译按：参看陈著《朱子门人》，二一七页，陈枅条。)

而异也；必得是气，而后有以为人物之形，则所谓异者，亦不得而同也。是以先生于《大学或问》因谓‘以其理而言之，则万物一原，固无人物贵贱之殊；以其气而言之，则得其正且通者为人，得其偏且塞者为物；是以或贵或贱而有所不能齐’者[1]，盖以此也。然其气虽有不齐，而得之以有生者，在人物莫不皆有理；虽有所谓同，而得之以为性者，人则独异于物。故为知觉，为运动者，此气也；为仁义，为礼智者，此理也。知觉运动，人能之，物亦能之；而仁义礼智，则物固有之，而岂能全之乎！今告子乃欲指其气而遗其理，梏于其同者，而不知其所谓异者，此所以见辟于孟子[2]。而先生于《集注》，则亦以为：‘以气言之，则知觉运动，人物若不异；以理言之，则仁义礼智之禀，非物之所能全也。’[3]于此，则言气同而理异者，所以见人之为贵，非物之所能并；于彼则言理同而气异者，所以见太极之无亏欠，而非有我之所得为也。以是观之，尚何疑哉！有以《集注》、《或问》异同为疑者，答之如此，未知是否？”

先生批云：“此一条。论得甚分明，昨晚朋友正有讲及此者，亦已略为言之，然不及此之有条理也。”（**《语类》卷四，第一册，五九页**）

59. 问：“枯槁之物亦有性，是如何？”曰：“是他合下有此理，故云。天下无性外之物。”因行阶，云：“阶砖便有砖之理。”因坐，云：“竹椅便有竹椅之理。枯槁之物，谓之无生意，则可；谓之无生理，则不可。如朽木无所用，止可付之爨灶，是无生意矣。然烧甚么木，则是甚么气，亦各不同，这是理元如此。”（**《语类》卷四，第一册，六一页**）

60. 问：“理是人物同得于天者。如物之无情者，亦有理否？”曰：“固是有理。如舟，只可行之于水；车，只可行之于陆。”（**《语类》卷四，第一册，六一页**）

61. 问：“人与鸟兽固有知觉，但知觉有通塞，草木亦有知觉

---

[1]《大学或问》八页下半。

[2]《孟子·告子上》一至四、六。

[3]《孟子集注·告子上》三。

否?"曰:"亦有。如一盆花,得些水浇灌,便敷荣;若摧抑他,便枯悴。谓之无知觉,可乎?周茂叔窗前草不除去,云'与自家意思一般'[1],便是有知觉。只是鸟兽底知觉不如人底,草木底知觉又不如鸟兽底。又如大黄吃着便会泻,附子吃着便会热。只是他知觉。只从这一路去。"又问:"腐败之物亦有否?"曰:"亦有。如火烧成灰,将来炮汤吃,也烩苦。"因笑曰:"顷信州诸公正说草木无性,今夜又说草木无心矣。"(《语类》卷六〇,第四册,一四三〇页)

五、气质之性

62. 性只是理。然无那天气地质,则此理没安顿处。但得气之清明,则不蔽锢,此理顺发出来。蔽锢少者,发出来天理胜;蔽锢多者,则私欲胜。便见得本原之性,无有不善。孟子所谓性善[2],周子所谓纯粹至善[3],程子所谓性之本[4],与夫反本穷源之性[5]是也。只被气质有昏浊,则隔了。故"气质之性,君子有弗性者焉。学以反之,则天地之性存矣"[6]。故说性,须兼气质说方备。(《语类》卷四,第一册,六六页)

63. 论天地之性,则专指理言;论气质之性,则以理与气杂而言之。未有此气,已有此性。气有不存,而性却常在。虽其方在气中,然气自是气,性自是性,亦不相夹杂。至论其遍体于物,无处不在,则又不论气之精粗,莫不有是理。(《语类》卷四,第一册,六七页)

64. 气质之性,便只是天地之性。只是这个天地之性,却从那里过。好底性如水;气质之性如杀(按:撒也。)些酱与盐,便是一般滋味。(《语类》卷四,第一册,六八页)

---

[1] 《遗书》卷三,二页上半。

[2] 《孟子·告子上》一至六。

[3] 《通书·诚上第一》,"纯粹至善者也"。

[4] 《遗书》卷一八,一九页下半;卷二二上,一〇页下半。

[5] 同上,卷三,三页下半。

[6] 《正蒙》第六章,《张子全书》,《四部备要》本,卷二,一八页下半。

65. 人之性皆善。然而有生下来善底，有生下来便恶底，此是气禀不同。且如天地之运，万端而无穷，其可见者，日月清明、气候和正之时，人生而禀此气，则为清明浑厚之气，须做个好人；若是日月昏暗，寒暑反常，皆是天地之戾气，人若禀此气，则为不好底人，何疑！人之为学，却是要变化气禀。（《语类》卷四，第一册，六九页）

66. 性如水，流于清渠则清，流入污渠则浊。气质之清者、正者，得之则全，人是也；气质之浊者、偏者，得之则昧，禽兽是也。气有清浊，人则得其清者，禽兽则得其浊者。人大体本清，故异于禽兽；亦有浊者，则去禽兽不远矣。（《语类》卷四，第一册，七三页）

67. 或问气禀有清浊不同。曰："气禀之殊，其类不一，非但'清浊'二字而已。今人有聪明，事事晓者，其气清矣，而所为未必皆中于理，则是其气不醇也。有谨厚忠信者，其气醇矣，而所知未必皆达于理，则是其气不清也。推此求之可见。"（《语类》卷四，第一册，七四页）

68. 人性虽同，禀气不能无偏重。有得木气重者，则恻隐之心常多，而羞恶、辞逊、是非之心为其所塞而不发；有得金气重者，则羞恶之心常多，而恻隐、辞逊、是非之心为其所塞而不发；水火亦然。唯阴阳合德，五性全备，然后中正而为圣人也。（《语类》卷四，第一册，七四页）

69. 问："人常有清明昏浊之殊，此固是气禀，然心不能不随气禀而少异。夫口耳目心，皆官也。不知天赋之气质，不昏明清浊其口耳目，而独昏明清浊其心。何也？若曰：'心理本不异，惟为气质所拘，而不能自明。'然夷惠伊尹，非拘于气质者，处物之义，乃不若夫子之时。孟子论三子，盖谓其智不若夫子。夫是非之心，智也。岂三子能充其恻隐、羞恶、辞让之心，而独于其是非之心不能充之乎？"曰："口耳目等亦有昏明清浊之异，如易牙、师旷[1]、离娄[2]之徒，是其最清者也。心亦犹是而已。夷惠之徒，

〔1〕《孟子·离娄上》一。
〔2〕同上。

便是未免于气质之拘者，所以孟子以为不同道，而不愿学也。”（《文集》卷五六，二四页下半至二五页上半）

70. 问性命。答曰：“若生而知之者，浑然尽善，则气自气，理自理，两不相关，不必说气质。自生知而下（按：指学而知之者、困而学之者、困而不学者）[1]，虽是天理无亏，然却系于气。气清而理明，气浊则理晦。二者常合，故指为气质之性，言此理视气以为进退，非以气质亦为性命也。”曰：“生而知者，气极清而理无蔽也。学知以下，则气之清浊有多寡，而理之全缺系焉耳。”（《文集》卷五六，三七页上半）

六、命

71. 问：“先生说：‘命有两种：一种是贫富、贵贱、死生、寿夭，一种是清浊、偏正、智愚、贤不肖。一种属气，一种属理。’以僩[2]观之，两种皆似属气。盖智愚、贤不肖、清浊、偏正，亦气之所为也。”曰：“固然。性则命之理而已。”（《语类》卷四，第一册，七七页）

72. 问：“颜渊不幸短命[3]。伯牛死，曰：‘命矣夫！’[4]孔子‘得之不得曰有命’[5]。如此之命，与天命谓性[6]之命，无分别否？”曰：“命之正者，出于理；命之变者，出于气质。要之，皆天所付予。孟子曰：‘莫之致而至者，命也。[7]’但当自尽其道，则所值之命，皆正命也。”因问：“如今数家之学，如康节之说，谓皆一定而不可易，如何？”曰：“也只是阴阳盛衰消长之理，大数可见。然圣贤不曾主此说。如今人说康节之数，谓他说一事一物皆有成败之时，都说得肤浅了。”（《语类》卷四，第一册，七八页）

---

〔1〕《论语·季氏》九。
〔2〕周僩，朱子门人，事略未详。
〔3〕《论语·雍也》二。
〔4〕《论语·雍也》八。
〔5〕《孟子·万章上》八。
〔6〕《中庸》第一章。
〔7〕《孟子·万章上》六。

73. 又问："一阴一阳，宜若停匀，则贤不肖宜均。何故君子常少，而小人常多?"曰："自是他那物事驳杂，如何得齐！且以扑钱譬之；纯者常少，不纯者常多。自是他那气驳杂，或前或后，所以不能得他恰好，如何得均平？且以一日言之：或阴或晴，或风或雨，或寒或热，或清爽或鹘突，一日之间，自有许多变，便可见矣。"又问："虽是驳杂，然毕竟不过只是一阴一阳二气而已，如何会恁地不齐?"曰："便是不如此。若只是两个单底阴阳，则无不齐。缘是他那物事，错揉万变，所以不能得他恰好。"又问："如此，则天地生圣贤，又只是偶然，不是有意矣。"曰："天地那里说我特地要生个圣贤出来！也只是气数到那里，恰相凑著，所以生出圣贤。及至生出，则若天之有意焉耳。"（《语类》卷四，第一册，七八至八〇页）

74.《遗书》论命处，注云：'圣人非不知命，然于人事不得不尽。'[1]如何?"曰："人固有命，只是不可不'顺受其正'。如'知命者不立乎岩墙之下'[2]是。若谓其有命，却去岩墙之下立，万一倒覆压处，却是专言命不得。人事尽处便是命。"（《语类》卷九七，第七册，二四八五页）

七、心

75. 心之理是太极，心之动静是阴阳。（《语类》卷五，第一册，八四页）

76. 惟心无对。（《语类》卷五，第一册，八四页）

77. 问："知觉，是心之灵固如此，抑气之为耶?"曰："不专是气，是先有知觉之理。理未知觉，气聚成形，理与气合，便能知觉。譬如这烛火，是因得这脂膏，便有许多光焰。"问："心之发处是气否?"曰："也只是知觉。"（《语类》卷五，第一册，八五页）

78. 问："心是知觉，性是理。心与理如何得贯通为?"曰：

---

〔1〕《遗书》卷一八，二〇页下半。

〔2〕《孟子·尽心上》二。

“不须去著实通，本来贯通。”“如何本来贯通?”曰：“理无心，则无著处。”(《语类》卷五，第一册，八五页)

79. 问：“心之为物，众理具足。所发之善，固出于心。至所发不善，皆气禀物欲之私，亦出于心否?”曰：“固非心之本体，然亦是出于心也。”又问：“此所谓人心否?”[1]。曰：“是。”子升[2]因问：“人心亦兼善恶否?”曰：“亦兼说。”(《语类》卷五，第一册，八六页)

80. 张子：“合性与知觉有心之名”[3]则恐不能无病，便似性外别有一个知觉了。(《语类》卷五，第一册，九一至九二页)

81. 问：“心本是个动物，不审未发之前，全是寂然而静，还是静中有动意?”曰：“不是静中有动意。周子谓‘静无而动有’[4]，静不是无，以其未形而谓之无；非因动而后有，以其可见而谓之有耳。横渠‘心统性情’[5]之说甚善。性是静，情是动，心则兼动静而言，或指体，或指用，随人所看。方其静时，动之理只在。伊川谓：‘当中时，耳无闻，目无见，然见闻之理在，始得[6]。’及动时，又只是这静底。”(《语类》卷六二，第四册，一五一二至一五一三页)

82. “大其心则能遍体天下之物”[7]，体，犹“仁体事而无不在”，言心理流行，脉络贯通，无有不到。苟一物有未体，则便有不到处。包括不尽，是心为有外。盖私意间隔，而物我对立，则虽至亲，且未必能无外矣。“故有外之心，不足以合天心[8]。”(《语类》卷九八，第七册，二五一八页)

83. 问：“心知何能通以道，使无限量?”曰：“心不是横门硬进教大得。须是去物欲之蔽，则清明而无不知；穷事物之理，则脱

---

[1] 类此比较，见于《书经·大禹谟》，并见Legge译，p. 61。

[2] 子升为朱子门人，辑1179年《朱子语录》。(译按：参看陈著《朱子门人》，三四九至三五〇页钱木之条及五一页子升条。)

[3] 《正蒙·太和篇》，见本书第三十章。

[4] 《通书·诚下第二》，参见本书第二十八章。

[5] 《张子全书》卷一四，二页下半。

[6] 《遗书》卷一八，一五页上半。

[7] 张载《正蒙·大心篇》，《张子全书》卷二，二一页上半，参看本书440页注[5]。

[8] 同上。

然有贯通处。横渠曰‘不以闻见梏其心’，‘大其心，则能体天下之物’。所谓‘通之以道’，便是脱然有贯通处。若只守闻见，便自然狭窄了。”（《语类》卷九九，第七册，二五四〇页）

84. “心生道心……恻隐之心，人之生道也”[1]，（人）乃是得天之心以生，生物便是天之心。（《语类》卷九五，第六册，二四四〇页）

【编者评述】

二程天地之大德曰生之说，在这里被适用于心之德。这个观念是朱子所有“心”论之根基。心的此种创造力，使得心成为宇宙的主宰，使理与气结合，并且使知觉不论心之动静，皆能作用不息。

八、心、性、情

85. 性犹太极也，心犹阴阳也。太极只在阴阳之中，非能离阴阳也。然至论太极，自是太极；阴阳自是阴阳。惟性与心亦然。所谓一而二，二而一也。韩子以仁义礼智信言性，以喜怒哀乐言情[2]，盖愈于诸子之言性。然至分三品[3]，却只说得气，不曾说得性。（《语类》卷五，第一册，八七至八八页）

86. 性虽虚，都是实理。心虽是一物，却虚，故能包含万理。这个要人自体察始得。（《语类》卷五，第一册，八八页）

87. 性便是心之所有之理，心便是理之所会之地。（《语类》卷五，第一册，八八页）

88. 性是理，心是包含该载、敷施发用底。（《语类》卷五，第一册，八八页）

89. 旧看五峰说，只将心对性说，一个情字都无下落[4]。后来看横渠“心统性情”之说[5]，乃知此话有大功，始寻得个情字

[1] 程颐语，见《遗书》卷二一下，二页上半。

[2] 原性，参看本书第二十七章，一、韩愈《原性》。

[3] 同上。

[4] 《知言》，第三章，同时参看《宋元学案》卷四二，二页上半。

[5] 《张子全书》卷一四，二页下半。

著落，与孟子说一般。孟子言："恻隐之心，仁之端也。"[1] 仁，性也；恻隐，情也，此是情上见得心。又曰："仁义礼智根于心。"[2]此是性上得心。盖心便是包得那性情，性是体，情是用。(《语类》卷五，第一册，九一页)

90. 性是未动，情是已动，心包得已动未动。盖心之未动则为性，已动则为情，所谓"心统性情"也。欲是情发出来底；心如水，性犹水之静，情则水之流，欲则水之波澜。但波澜有好底，有不好底。欲之好底，如"我欲仁"[3]之类；不好底，则一向奔驰出去，若波涛翻浪；大段不好底欲，则灭却天理，如水之壅决，无所不害。孟子谓情可以为善[4]，是说那情之正，从性中流出来者，元无不好也。(《语类》卷五，第一册，九三～九四页)

91. 心，主宰之谓也。动静皆主宰，非是静时无所用，及至动时方有主宰也。言主宰，则混然体统，自在其中。心统摄性情，非㑒侗与性情为一物而不分别也。(《语类》卷五，第一册，九四页)

92. 明道答横渠"定性未能不动"一章，明道意，言不恶事物，亦不逐事物。今人恶则全绝之，逐则又为物引将去。惟不拒不流，泛应曲当，则善矣。盖横渠有意于绝外物而定其内。明道意以为须是内外合一，"动亦定，静亦定"[5]，则应物之际，自然不累于物。苟只静时能定，则动时恐却被物诱去矣。(《语类》卷九五，第六册，二四四二页)

93. 问："圣人恐无怒容否？"曰："怎生无怒容？合当怒时，必亦形于色。如要去治那人之罪，自是笑容，则不可。"曰："如此，则恐涉忿怒之气否？"曰："天之怒，雷霆亦震。舜诛四凶[6]，当其时亦须怒。但当怒而怒，便中节；事过便消了，更不积。"(《语类》卷九五，第六册，二四四五页)

94. 问："何以窒其欲？"曰："思而已矣。学莫贵于思，惟思

---

[1] 《孟子·公孙丑上》六、《告子上》六。

[2] 《孟子·尽心上》二一。

[3] 《论语·述而》二九。

[4] 《孟子·告子上》六。

[5] 关于张横渠论说以及明道的答复，参看《明道文集》卷三，一页上半，载《二程全书》。

[6] 依照《书经·舜典》(Legge 译，p. 40) 所载，四凶皆为舜所流放。

为能窒欲[1]。”或曰：“思而不正，不足以窒欲，适所以害事。思无邪[2]如何？”曰：“思而不正，是亦欲而已矣。思其理之是非可否，则无不正矣。”(《文集》卷五二，四五页上半)

九、仁

95. 仁流行到那田地时，义处便成义，礼智处便成礼智。且如万物收藏，何尝休了？都有生意在里面。如谷种、桃仁、杏仁之类，种着便生，不是死物，所以名之曰“仁”，见得都是生意。(《语类》卷六，第一册，一一二至一一三页)

96. 熟底是仁，生底是恕；自然底是仁，勉强底是恕；无计较、无睹当底是仁，有计较、有睹当底是恕。(《语类》卷六，第一册，一一六页)

97. 仁是爱底道理，公是仁底道理。故公则仁，仁则爱。(《语类》卷六，第一册，一一六页)

98. 问：“程子曰：‘敬以直内，义以方外，仁也。[3]’如何以此便谓之仁？”曰：“亦是仁也。若能到私欲净尽，天理流行处，皆可谓之仁。如‘博学笃志，切问近思’[4]，能如是，则仁亦在其中。如‘克己复礼’[5]亦是仁；‘出门如见大宾，使民如承大祭’[6]亦是仁；‘居处恭，执事敬，与人忠’[7]亦是仁。看从那路入。但从一路入，做到极处，皆是仁。”　(《语类》卷九六，第六册，二四六四页)

---

[1] 程颐语，《遗书》卷二五，三页。

[2] 《论语·为政》二。

[3] 《遗书》卷一一，三页上半，程颐是引述《易经》语，第二卦《坤卦》象辞。参看Legge译，p. 420。

[4] 《论语·子张》六。

[5] 同上，《颜渊》一。

[6] 同上，《颜渊》二。

[7] 同上，《子路》一九。

99. “公而以人体之，为仁。”[1] 仁是人心所固有之理，公则仁，私则不仁。未可便以公为仁，须是体之以人，方是仁。公、恕、爱，皆所以言仁者也。公在仁之前，恕与爱在仁之后。公则能仁，仁则能爱能恕故也。（《语类》卷九五，第六册，二四五五页）

十、理与气

100. 天下未有无理之气，亦未有无气之理。（《语类》卷一，第一册，二页）

101. 问：“先有理，抑先有气？”曰：“理未尝离乎气。然理‘形而上’者，气‘形而下’者[2]。自形而上下言，岂无先后！理无形，气便粗，有渣滓。”（《语类》卷一，第一册，三页）

102. 理气本无先后之可言。然必欲推其所从来，则须说先有是理。然理又非别为一物，即存乎是气之中；无是气，则是理亦无挂搭处。气则为金木水火，理则为仁义礼智。（《语类》卷一，第一册，三页）

【编者评述】

朱子是否为二元论者？众说纷纭。没有人会怀疑：（1）理是普遍的，（2）有形而上与形而下之区分，以及（3）理与气在许多方面是不同的。正如以前所指陈，程颢较倾向于一元论，而程颐则较倾向于二元论，但也曾指明，这些二元论都是表面的[3]。朱子之所为者，即在调和二程兄弟这两种倾向。在朱子系统里，理不仅有逻辑优先性，而且实际也是存在于形气之先的，因为理是存在之理。但理也不是气外之一物而可赋予物者。此所以朱子说理未尝离乎气。因之，理既内在又超越。换言之，他既不是一元论者，也不是二元论者，或者也可说他两者都是。也许有人认为，在终极本体上，他是一元论者，但在现象上，他又是二元论者，但是理与气既从不相离，它们不能彼此独立而存在，更不用说是互相对立了。事实上，任何一元论或二元论的对照，都不能适用于朱熹的哲学。

---

〔1〕《遗书》卷一五，八页下半。

〔2〕《系辞上》，第十二章，比较 Legge 译，p. 377。

〔3〕参看本书第三十二章绪言。

103. 问理与气。曰："伊川说得好，曰'理一分殊。'[1]合天地万物而言，只是一个理；及在人，则又各自有一个理。"（《语类》卷一，第一册，二页）

104. 问"理在气中。发见处如何？"曰："如阴阳五行错综不失条绪，便是理。若气不结聚时，理亦无所附著。"（《语类》卷一，第一册，三页）

105. 问："未有天地之先，毕竟是先有理，如何？"曰："未有天地之先，毕竟也只是理。有此理，便有此天地；若无此理，便亦无天地，无人无物，都无该载了！有理，便有气流行，发育万物。"曰："发育是理发育之否？"曰："有此理，便有此气流行发育。理无形体。"曰："所谓体者，是强名否？"曰："是。"曰："理无极，气有极否？"曰："论其极，将那处做极？"（《语类》卷一，第一册，一至二页）

106. 可几[2]问："大钧播物，还是一去便休，也还有去而复来之理？"曰："一去便休耳，岂有散而复聚之气！"（《语类》卷一，第一册，八页）

107. 问："'上帝降衷于民。[3]''天降大任于人。[4]''天佑民，作之君。[5]''天生物，因其才而笃。[6]''作善，降百祥；作不善，降百殃。[7]''天将降非常之祸于此世，必预出非常之人以拟之。[8]'凡此等类，是苍苍在上者真有主宰如是耶？抑天无心，只是推原其理如此？"曰："此三段只一意。这个也只是理如此。"（《语类》卷一，第一册，五页）

108. 理搭于气而行。（《语类》卷九四，第六册，二三七六页）

109. 天地之间，有理有气。理也者，形而上之道也，生物之

[1]《粹言》卷一，二四页上半。载《二程全书》，同时见《伊川易传》卷三，三页下半。

[2] 可几，一门人，事迹不详。

[3]《书经·汤诰》，有谓"惟皇上帝，降衷于下民"。比较 Legge 译，p. 185。

[4]《孟子·告子下》一五。

[5]《书经·泰誓上》，比较 Legge 译，p. 286。

[6]《中庸》第十七章。

[7]《书经·伊训》，比较 Legge 译，p. 198。

[8] 出处未详。

本也。气也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必禀此理，然后有性，必禀此气，然后有形。(《文集》卷五八，四页下半，《答黄道夫书》)

【编者评述】

李约瑟（Needham）认为新儒家哲学（尤其朱子）主要是有机式的。这个判断很正确。正如他很适当地概说："新儒家建构了有机的宇宙观，此宇宙由气（质料—能力）构成，而由有机组织的普遍原理所规范，宇宙虽并非由任何人格神所创造或统辖，却完全是真实不虚的，而且具有显现最高人类价值的特性（爱、义、牺牲等）当存有一种完整层次之高，足以容许这些特性的表现，这个宇宙于焉存在。"[1]确实地，新儒家的宇宙论，是一种单一有机体的宇宙论。万物均存在于关系中，所有关系，都依着一个明确的模式进行，依照这个模式，万物都组织于各种层次中。这宇宙是一套关系的观念，可远溯自《易经》，因"易"本身，就仅是关系。作为存在之理的道，基本上亦即关系之理。李约瑟对这种中国哲学的关系性质，深有所悟，他觉察出了中国人的有机体主义和怀特海（Whitehead）的有机体学说两者之间有显著的相同；他又把朱子对莱布尼兹（Leibniz）和机体哲学的影响，作了最具启发性的研究[2]。但是，吾人必须记着，在朱子哲学里，宇宙不只是一个有机体，因为理是形而上的。不仅如此，虽然李约瑟所指明的新儒学与怀特海的机体说，两者间有惊人的相同之点，但是在新儒学中并没有怀特海的上帝，怀特海的上帝，做为具体化原则，是终极的非理性。

110. 所谓理与气，决是二物。但在物上看，则二物浑沦，不可分开，各在一处，然不害二物之各为一物也。若在理上看，则虽未有物，而已有物之理，然亦但有理而已，未尝实有是物也。大凡看此等处，须认得分明，又兼始终，方是不错。(《文集》卷四六，二四页上半)

111. 有此理后，方有此气，既有此气，然后此理有安顿处。大而天地，细而蝼蚁，其生皆是如此，又何虑天地之生无所付受耶？要之，理之一字，不可以有无论，未有天地之时，便已如此了也。(《文集》卷五八，一〇页下半至一一页上半)

---

〔1〕《中国之科学与文明》卷二，《科学思想史》，p. 412。

〔2〕同上，p. 291、454、466、474、496～505、562。

112. 论万物之一原，则理同而气异；观万物之异体，则气犹相近，而理绝不同也。气之异者，粹驳之不齐；理之异者，偏全之或异。幸更详之，自当无可疑也。(《文集》卷四六，一一页下半)

113. 性只是理，不可以聚散言[1]。所谓精神魂魄[2]，有知有觉者，皆气之所为也。故聚则有，散则无。若理，则初不为聚散而有无也，但有是理，则有是气。苟气聚乎此，则其理亦命乎此耳。(《文集》卷四五，一九页下半)

十一、太极

114. 太极只是一个理字。(《语类》卷一，第一册，二页)

【编者评述】

这是朱子哲学的一个中心思想[3]。朱子认为周敦颐的太极说是以理为基础，而非如周氏之前的时代那样以气为基础。这一思想，发端于濂溪，但直至朱子，始明地建立起来。

115. 问："太极不是未有天地之先有个浑成之物，是天地万物之理总名否?"曰："太极只是天地万物之理。在天地言，则天地中有太极；在万物言，则万物中各有太极。未有天地之先，毕竟是先有此理。动而生阳，亦只是理；静而生阴，亦只是理。"[4](《语类》卷一，第一册，一页)

116. 问："'一理之实，而万物分之以为体，故万物各具一太极。'[5] 如此说，则太极有分裂乎?"曰："本只是一太极，而万物

〔1〕《朱子文集》卷四五，一九页下半，《答廖子晦书》，此下有"其聚而生、散而死者气而已矣"之文，《朱子全书》无此句。

〔2〕关于魂魄的描述，参看本书12页注〔2〕。

〔3〕此系施璜（18世纪初）在评述"太极只是一个理字"一语时所指出，见所著《五子近思录发明》。卷一，三四页下半。

〔4〕"动而生阳，静而生阴。"见周敦颐《太极图说》，参看本书第二十八章。

〔5〕朱子注周敦颐《通书·理性命第二十二》文，参看《周子全书》，《万有文库》版，一七〇页；及本书第二十八章。

各有禀受，又自各全具一太极尔。如月在天，只一而已；及散在江湖，则随处而见，不可谓月分也。”（《语类》卷九四，第六册，二四〇九页）

【编者评述】

“理一分殊”这个思想源自小程子，但直到朱子才充分得着发展。这个思想之有类似于华严宗一与多之思想处，前已有所指明。朱子月映万川之喻，很明显地是借用——虽属间接——华严宗的譬喻[1]。依照冯友兰所说，此与华严宗所谓“因陀罗网境界”之喻相似。这网含众珠，每一珠，不仅反映他珠之形象，而所有众珠之形象，也反映在每一他珠之中。但冯友兰又正确指出，依照华严宗，在一具体事物中可以呈现一切具体事物；而在朱子，一具体事物之中所含者，是做为万物之理的太极，而非万物本身[2]。

117. 太极无方所，无形体，无地位可顿放。若以未发时言之，未发却只是静。动静阴阳，皆只是形而下者。然动亦太极之动，静亦太极之静，但动静非太极耳，故周子只以“无极”言之[3]。未发固不可谓之太极，然中含喜怒哀乐，喜乐属阳，怒哀属阴，四者初未着，而其理已具。若对已发言之，容或可谓之太极，然终是难说。此皆只说得个仿佛形容，当自体认。（《语类》卷九四，第六册，二三六九页）

【编者评述】

周敦颐与朱熹之别，在周敦颐之太极涵摄动与静，而在朱子，则太极只涵动静之理，因太极是绝对的，因而超乎现象之上，事实上，周氏之太极实同于气，而朱子之太极则同于理。至于太极如何能够生两气（阴与阳），朱子的解答，亦属模糊。

118. 或问太极。曰：“太极只是个极好至善底道理。人人有一太极，物物有一太极。周子所谓太极，是天地人物万善至好底表德。”（《语类》卷九四，第六册，二三七一页）

---

[1] 参看本书第二十五章绪言。

[2] 冯友兰著《中国哲学史》卷二，五四一～五四二页。

[3] 参看本书第二十八章《太极图说》。

【编者评述】

冯友兰评朱子此节，谓“太极极似柏拉图所谓善（Good）之概念，或亚里士多德所谓上帝”[1]。前于冯氏，布鲁斯（Bruce）曾指出：周敦颐之《太极图说》，由二程兄弟及朱子以类似柏拉图与亚里士多德的取径加以发挥与阐释[2]。而张君劢先生更将朱子与亚里士多德很详尽地予以比较。张先生指出朱子之同于亚氏者：如（1）理念本身并不独立存在；（2）理一，但不能离多而存在；（3）质料（气）是以可能性或能力的意义存在的；（4）质料与形式并存；（5）有一永恒之理；（6）形式、目的与动因一齐俱生；（7）气是事物中不完美成分的最后根源，也是个体性和杂多性的原则；（8）有一种促成运动而本身不动的实体（神或天）存在，而此一实体，本质上是纯粹的能力，是永恒而且至善的。但张先生又谓，在自然哲学方面，朱子虽近于亚里士多德；可是在道德价值的领域，朱子又近于柏拉图主义，他坚信世上存在着一种永恒、不变的真理[3]。

但是李约瑟反对将朱子和亚里士多德作任何比较。他说：“形式是个体性的成因，形式展示了一切有机体的整合性及其目的；‘理’也是如此，但理与形式的相似性也仅止于此。身体的形式是灵魂，但中国传统思想中并不谈灵魂……亚里士多德式的形式，赋予万物以实体性，但是……气却非由理赋予万物者，理对气只有逻辑上的优先性而已，气并不依理而存在。形式是万物的‘本质’与‘原初本体’，而理本身则没有实在性，也不是气的形式……我相信在严格意义上，理并非（如柏拉图的理念或亚里士多德的形式那样）是形而上的，而是自然界中不可见的整合之场或力量。纯粹形式或纯粹真实是上帝，但是在理与气的世界中并无主宰可言。”[4]

上引诸说显示，在任何比较研究里，相同点经常跟随着相异点。重要的是，朱子既非柏拉图主义者亦非亚里士多德主义者。这种西方常见的两极化对比不能适用于中国哲学。

119. 太极者，如屋之有极，天之有极，到这里更没去处，理之极至者也。阳动阴静，非太极动静，只是理有动静。理不可见，因阴阳而后知。理搭在阴阳上，如人跨马相似。才生五行，便被气质拘定，各为一物，亦各有一性，而太极无不在也。（《语类》卷

---

〔1〕冯著《中国哲学史》卷二，五三七页。

〔2〕布鲁斯（Bruce）原著《朱子及其老师》pp. 48 ~ 49。

〔3〕张君劢《新儒家思想史》，英文原著，pp. 255 ~ 256。中译本第十二章，二一八至二一九页。台北：张君劢奖学金基金会发行。

〔4〕《中国之科学及文明》，卷二《科学思想史》，p. 475。

九四，第六册，二三七四页）

120. 太极是五行阴阳之理皆有，不是空底物事。若是空时，如释氏说性相似。（《语类》卷九四，第六册，二三六七页）

121. 问："太极便是人心之至理。"曰："事事物物，皆有个极，是道理之极至。"或曰："如君之仁，臣之敬，便是极。"曰："此是一事一物之极；总天地万物之理，便是太极。太极本无此名，只是个表德。"（《语类》卷九四，第一册，二三七五页）

122. 天地之间，只有动静两端，循环不已，更无余事，此之谓易。而其动其静，则必有所以动静之理，是则所谓太极者也。（《文集》卷四五，一一页下半）

十二、天与地

123. 天地初间只是阴阳之气。这一个气运行，磨来磨去，磨得急了，便拶许多渣滓；里面无处出，便结成个地在中央。气之清者便为天，为日月，为星辰，只在外，常周环运转。地便在中央不动，不是在下。（《语类》卷一，第一册，六页）

124. "天地始初混沌未分时，想只有水火二者。水之滓脚便成地。今登高而望，群山皆为波浪之状，便是水泛如此。只不知因甚么时凝了。初间极软，后来方凝得硬。"问："想得如潮水涌起沙相似？"曰："然。水之极浊便成地，火之极清便成风霆雷电日星之属。"（《语类》卷一，第一册，七页）

125. 问："自开辟以来，至今未万年，不知已前如何？"曰："已前亦须如此一番明白来。"又问："天地会坏否？"曰："不会坏。只是相将人无道极了，便一齐打合，混沌一番，人物都尽，又重新起。"又问："生第一个人时如何？"曰："以气化。二五之精，合而成形，释家谓之化生。如今物之化生者甚多，如虱然。"（《语类》卷一，第一册，七页）

【编者评述】

这是对传统儒家所说的在世中的人事轮回，和佛家所说的世界本身的轮回二

者，是一个奇特的调和。

126. 问："天地之心，天地之理。理是道理，心是主宰底意否？"曰："心固是主宰底意，然所谓主宰者，即是理也，不是心外别有个理，理外别有个心。"又问："此'心'字与'帝'字相似否？"曰："'人'字似'天'字，'心'字似'帝'字。"（《语类》卷一，第一册，四页）

127. "……天地别无勾当，只是以生物为心。一元之气，运转流通，略无停间，只是生出许多万物而已。"问："程子谓：'天子无心而成化，圣人有心而无为。'[1]"曰："这是说天地无心处。且如'四时行，百物生'，天地何所容心？至于圣人，则顺理而已，复何为哉！所以明道云：'天地之常，以其心普万物而无心；圣人之常，以其情顺万事而无情。'[2]说得最好。"问："普万物，莫是以心周遍而无私否？"曰："天地以此心普及万物，人得之，遂为人之心；物得之，遂为物之心；草木禽兽接著，遂为草木禽兽之心，只是一个天地之心尔。今须要知得他有心处，又要见得他无心处，只恁定说不得。"（《语类》卷一，第一册，四～五页）

128. 万物生长，是天地无心时；枯槁欲生，是天地有心时。（《语类》卷一，第一册，五页译按）

129. 帝是理为主。（译按：陈先生译："当理活动而为主宰时，即为帝。"）（《语类》卷一，第一册，五页）

十三、鬼与神

130. 或问鬼神有无[3]。曰："此岂卒乍可说！便说，公亦岂能信得及。须于众理看得渐明，则此惑自解。樊迟问知。子曰：'务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。'[4]人且理会合当理会底

[1] 《经说》，载《二程全书》卷一，二页上半。

[2] 《明道文集》卷三，一页上半。

[3] 关于鬼神之讨论，参看本书第三十章，选文第10条评述。

[4] 《论语·雍也》二〇。

事，其理会未得底，且推向一边。待日用常行处，理会得透，则鬼神之理，将自见得，乃所以为知也。'未能事人，焉能事鬼！'[1]意亦如此。"（《语类》卷三，第一册，三三页）

131. "伸是神、屈是鬼否？"先生以手圈卓上而直指其中，曰："这道理圆，只就中分别恁地。气之方来皆属阳，是神；气之反皆属阴，是鬼。日自午以前是神，午以后是鬼；月自初三以后是神，十六以后是鬼。"童伯羽[2]问："日月对言之，日是神，月是鬼否？"曰："亦是。草木方发生来是神，凋残衰落是鬼。人自少至壮是神，衰老是鬼，鼻息呼是神，吸是鬼。"淳举程子所谓"天尊地卑，乾坤定矣。鼓之以雷霆，润之以风雨"。曰："天地造化，皆是鬼神。古人所以祭风伯雨师。"问："风雷鼓动是神，收敛处是鬼否？"曰："是。魄属鬼，气属神。如析木烟出是神，滋润底性是魄。人之语言动作是气，属神；精血是魄，属鬼。发用处皆属阳，是神；气定处皆属阴，是魄。知识处是神，记事处是魄。人初生时，气多魄少，后来魄渐盛，到老魄又少，所以耳聋目昏，精力不强，记事不足。某今觉阳有余而阴不足，事多记不得。小儿无记性，亦是魄不足。好戏不定叠，亦是魄不足。"（《语类》卷六三，第四册，一五五〇页）

132. "以功用谓之鬼神，以妙用谓之神"。鬼神如阴阳屈伸，往来消长，有粗迹可见者。"以妙用谓之神"，是忽然如此，皆不可测。忽然而来，忽然而去，忽然在这里，忽然在那里。（《语类》卷六八，第五册，一六八五页）

133. 问生死鬼神之理。（明作录云："问：'鬼神生死，虽知得是一理，然未见得端的。'曰：'精气为物，游魂为变[3]，便是生死底道理。'未达。曰：'精气凝则为人，散则为鬼。'又问：'精气凝时，此理便附在气上否？'"[4]）曰："天道流行，发育万物，有理

---

〔1〕 同上，《先进》一一。

〔2〕 童伯羽为朱子门人，在其乡里时人以"敬义先生"称之。关于其事略，参看《宋元学案》卷六九，三九页上半。（译按：参看陈著《朱子门人》，二四七页，童伯羽条）。

〔3〕《易经·系辞上》第四章，比较 Legge 译，p. 353。

〔4〕 括弧里各语，为周明作所加，下同。周明作为朱子门人，曾辑录 1192 年以后所闻朱子语。（译按：参看陈著《朱子门人》，一三七至一三八页，周明作条）

而后有气。虽是一时都有，毕竟以理为主，人得之有生。（明作录云："然气则有清浊。"）气之清者为气，浊者为质。（明作录云："清者属阳，浊者属阴。"）知觉运动，阳之为也；形体（明作录作"骨肉皮毛"）阴之为也。气曰魂，体曰魄。高诱《淮南子》注曰：'魂者，阳之神；魄者，阴之神[1]。'所谓神者，以其主乎形气也。人所以生，精气聚也。人只有许多气，须有个尽时；（明作录云："医家所谓阴阳不升降是也。"）尽则魂气归于天，形魄归于地而死矣。人将死时，热气上出，所谓魂升也；下体渐冷，所谓魄降也。此所以有生必有死，有始必有终也。夫聚散者，气也。若理，则只泊在气上，初不是凝结自为一物。但人分上所合当然者便是理；不可以聚散言也。然人死虽终归于散，然亦未便散尽，故祭祀有感格之理。先祖世次远者，气之有无不可知。然奉祭祀者既是他子孙，毕竟只是一气，所以有感通之理。然已散者不复聚。释氏却谓人死为鬼，鬼复为人。如此，则天地间常是许多人来来去去，更不去造化生生，必无是理。"（《语类》卷三，第一册，三六至三七页）

十四、佛氏

134. 问："释氏之无，与老氏之无何以异？"曰："老氏依旧有，如所谓'无欲观其妙，有欲观其徼'[2]是也。若释氏则以天地为幻妄，以四大为假合，则是全无也。"（《语类》卷一二六，第八册，三〇一二页）

135. 佛氏之失，出于自私之厌；老氏之失，出于自私之巧。厌薄世故，而尽欲空了一切者，佛氏之失也；关机巧便，尽天下之术数者，老氏之失也。故世之用兵算数刑名，多本于老氏之意。（《语类》卷一二六，第八册，三〇一三页）

136. 佛老之学，不待深辨而明。只是废三纲五常这一事，已是极大罪名！其他更不消说。（《语类》卷一二六，第八册，三〇一四页）

---

[1]《淮南子·精神训》注，《四部备要》本，卷七，六页上半。

[2]《老子》第一章。

137. 释氏见得高底尽高。或问："他何故只说空？"曰："说'玄空'[1]，又说'真空'。玄空便是空无物，真空却是有物，与吾儒说略同。但是它都不管天地四方，只是理会一个心。如老氏亦只是要存得一个神气[2]。伊川云：'只就迹[3]上断便了。[4]'不知它如此要何用？"（《语类》卷一二六，第八册，三〇一三页）

138. 有言庄老禅佛之害者。曰："禅学最害道。庄老于义理绝灭犹未尽。佛则人伦已坏。至禅，则又从头将许多义理埽灭无余。以此言之，禅最为害之深者。"顷之，复曰："要其实则一耳。害未有不由浅而深者。"（《语类》卷一二六，第八册，三〇一四页）

139. 曹[5]问何以分别儒释差处。曰："只如说'天命之谓性'[6]，释氏便不识了，便遽说是空觉。吾儒说底是实理，看他便错了。他云：'不染一尘，不舍一法。'[7]既'不染一尘'，却如何'不舍一法'？到了是说那空处，又无归著。且如人心，须是其中自有父子君臣兄弟夫妇朋友。他做得彻到底，便与父子君臣兄弟夫妇朋友都不相亲。吾儒做得到底，便'父子有亲，君臣有义，兄弟有序，夫妇有别，朋友有信'[8]，吾儒只认得一个诚实底道理，诚便是万善骨子。"（《语类》卷一二六，第八册，三〇一七页）

140. 儒释言性异处，只是释言空，儒言实；释言无，儒言有。（《语类》卷一二六，第八册，三〇一五页）

141. 吾儒心虽虚而理则实。若释氏则一向归空寂去了。（《语

〔1〕"玄空"，佛家语，意谓如此固执地反抗，以致否定一切。

〔2〕"神气"，有许多含义，如化生万物的神秘力量；五行之本质；感受与癖好，表现，心之神与力。后者是道家义，用与形体相对。参看《庄子·天地篇》，《南华真经》卷五，一三页上半；或 Giles 译《庄子》，1961 版，p. 125。

〔3〕"迹"字，本义为轨迹，假借义为显现出者、符号、效果、迹象或事实。

〔4〕《遗书》卷一五，一〇页上半。

〔5〕可能为朱子三位曹姓门人中之一。

〔6〕《中庸》第一章。

〔7〕此系灵祐禅师语。依灵祐意，在真谛上，只有一性，此性没有了任何污染，例如是非或主客之区分；但在俗谛上，佛家亦不忽视现实的任何因素，因而也教忠教孝。参看《五灯会元》第八章，载《续藏经》，Pt. collection pt. 2，B，case 24，p. 426a 以及《景德传灯录》，《四部丛刊》本，卷九，三页上半，灵祐禅师有谓："以要言之，则实际理地，不受一尘，万行门中，不舍一法。"

〔8〕引述《孟子·滕文公上》四。

类》卷一二六，第八册，三〇一五页）

142. 释氏虚，吾儒实；释氏二，吾儒一。释氏以事理为不紧要而不理会。（《语类》卷一二六，第八册，三〇一五页）

143. 吾以心与理为一，彼以心与理为二。亦非固欲如此，乃是见处不同，彼见得心空而无理，此见得心虽空而万理咸备也。虽说心与理一，不察乎气禀物欲之私，是见得不真，故有此病。大学所（谓）〔以〕以贵格物也[1]。（《语类》卷一二六，第八册，三〇一六页）

144. 徐子融[2]有"枯槁有性无性"之论。先生曰："性只是理，有是物斯有是理。子融错处认心为性，正与佛氏相似。只是佛氏磨擦得这心极精细，如一块物事，剥了一重皮，又剥一重皮，至剥到极尽无可剥处，所以磨弄得这心精光，它便认做性，殊不知此正圣人之所谓心。故上蔡云：'佛氏所谓性，正圣人所谓心；佛氏所谓心，正圣人所谓意。'[3] 心只是该得这理。佛氏元不曾识得这理一节，便认知觉运动做性。如视听言貌，圣人则视有视之理，听有听之理，言有言之理，动有动之理，思有思之理，如箕子所谓'明、聪、从、恭、睿'[4]是也。佛氏则只认那能视、能听、能言、能思、能动底，便是性。视明也得，不明也得；听聪也得，不聪也得；言从也得，不从也得；思睿也得，不睿也得，它都不管，横来竖来，它都认做性。它最怕人说这'理'字，都要除掉了，此正告子'生之谓性'之说也。[5]"

---

〔1〕 关于《大学》格物之说，参看本书第四章选文第5条。

〔2〕 徐子融为朱子门人。朱子《答徐子融书》，盛赞其"志趣操守，非他人所及"。《朱子文集》，卷五八，一二页上半，关于徐子融之学，以及其师对他之评判，见朱子致徐子融函札中。并见前引书卷五八，一三页上半至一四页下半。（译按：参看陈著《朱子门人》，一七八至一七九页，徐昭然条。）

〔3〕 引述谢良佐语《上蔡语录》卷二，七页上半。

〔4〕 《书经·洪范》，比较 Legge 译，pp. 326 ~ 327。

〔5〕 《孟子·告子上》三。

僩[1]问："禅家又有以扬眉瞬目[2]、知觉运动为'弄精魂'[3]，而诃斥之者，何也？"曰："便只是弄精魂。只是他磨擦得来精细，有光彩，不如此粗糙尔。"僩问："彼言一切万物皆有破坏，惟有法身常住不灭。所谓'法身'，便只是这个？"曰："然。不知你如何占得这物事住？天地破坏，又如何被你占得这物事常不灭？"问："彼大概欲以空为体，言天地万物皆归于空，这空便是他体。"曰："他也不是欲以空为体。它只是说这物事里面本空，著一物不得。"（《语类》卷一二六，第八册，三〇二〇页）

145. 问释氏入定，道家数息。曰："他只要静，则应接事物不差。孟子便也要存夜气，然而须是理会'旦昼之所为'[4]。"曰："吾儒何不效他恁地？"曰："他开眼便依旧失了，只是硬把捉；不如吾儒非礼勿视听言动[5]，戒慎恐惧乎不睹不闻[6]，敬以直内，义以方外[7]，都一切就外面拦截。"曰："释氏只是'勿视、勿听'，无那'非礼'工夫。"曰："然。"季通[8]因曰："世上事便要人做，只管似它坐定做甚？日月便要行，天地便要运。"曰："他不行不运，固不是。吾辈是在这里行，是在这里运，只是运行又有差处。如今胡喜胡怒，岂不是差！他是过之，今人又不及。"（《语类》卷一二六，第八册，三〇一九页）

146. 《遗书》所云："释氏有尽心、知性，无存心养性。"[9]（四者皆孟子之教[10]。）亦恐记录者有误。要之，释氏只是恍惚之

---

[1] 沈僩，朱子门人，辑录1198年及以后《朱子语录》。（译按：参看陈著《朱子门人》，一三三页，沈僩条）

[2] 参看《虚堂语录》第一章，《大正新修大藏经》第四十七册，一〇〇二页。

[3] 参看《碧岩集疏》第一节，《大正新修大藏经》第四十八册，一四〇页。

[4] 《孟子·告子上》八。

[5] 《论语·颜渊》一。

[6] 《中庸》第一章。

[7] 《易经》第二卦《坤卦·文言》，比较 Legge 译，p. 420。

[8] 蔡季通（蔡元定，1135—1198）为朱子门人中之最杰出者，亦为自成一家言之儒者。关于蔡之思想及生平，参考前引 Forke 著，pp. 203 ~ 205，或《宋元学案》卷六二。（译按：参看陈著《朱子门人》，三三一至三三二页，蔡元定条）

[9] 《遗书》卷一三，一页下半。

[10] 《孟子·尽心上》一。（译按：孟子曰："尽其心者知其性也。知其性则知天矣。存其心而养其性……"）

间见得些心性影子，却不曾子细见得真实心性，所以都不见里面许多道理。政使[1]有存养之功，亦只是存养得他所见底影子，固不可谓之无所见，亦不可谓之不能养。但所见所养，非心性之真耳。（《文集》卷五二，二七页上半～下半）

147. 佛学之与吾儒，虽有略相似处，然正所谓貌同心异，似是而非者，不可不审。明道先生所谓"句句同、事事合，然而不同"[2]者，真是有味，非是见得亲切，如何敢如此判断耶！圣门所谓闻道[3]，闻只是见闻玩索而自得之之谓，道只是君臣父子日用常行当然之理；非有玄妙奇特不可测知，如释氏所云"豁然大悟，通身汗出"之说也。如今更不可别求用力处，只是持敬以穷理而已。参前倚衡[4]，今人多错说了，故每流于释氏之说。先圣言此，只是说言必忠信，行必笃敬[5]，念念不忘，到处常若见此两事，不离心目之间耳。如言见尧于羹，见尧于墙[6]，岂是以我之心还见我心，别为一物，而在身外耶？无思无为，是心体本然未感于物时事。有此本领，则感而遂通天下之故矣。恐亦非如所论之云云也[7]。所云禅学悟入，乃是心思路绝，天理尽见。此尤不然。心思之正，便是天理流行运用，无非天理之发见，岂待心思路绝，而后天理乃见耶？且所谓天理，复是何物？仁义礼智，岂不是天理！君臣父子兄弟夫妇朋友，岂不是天理！若使释氏果见天理，则亦何必如此悖乱殄灭一切，昏迷其本心而不自知耶？凡此皆近世沦陷邪说之大病，不谓明者亦未能免俗，而有此言也。（《文集》卷五九，二二页上半～二四页下半）

---

〔1〕"政"字，在中文原意为政府之政，亦可借为"正"字义。此句之"政"字，意即真实或确是。

〔2〕太田锦城，在其《疑问录》，1831年版，卷二，一九页，有谓此乃程颢之说，载之《遗书》；但我于其《遗书》中，未能发现。朱子或为称述程颢之思想，而非直引其语句。

〔3〕《论语·里仁》八。

〔4〕同上，《卫灵公》五。

〔5〕同上。

〔6〕依照《后汉书》，百衲本，卷六三，一三页上半，《李固传》："昔尧殂之后，舜仰慕三年，坐则见尧于墙，食则睹尧于羹。"

〔7〕本文摘录自朱子《答吴斗南书》，但吴说为何？朱子答书中，未见重述，他处亦无辑录。（译按：参看陈著《朱子门人》，九〇页，吴仁杰条）

【编者评述】

朱子对佛学的认识非常肤浅，例如，他说佛家教义是偷自庄子、列子，正显出他的偏见与浅陋[1]。但是他之攻击佛氏，确比以前诸儒较为广泛，因为他是多种观点——伦理的、理论的、实践的、历史的和文献的[2]——来批判佛教。在哲学性批判方面，他集中在两点上，即佛氏析心为二，以心求心[3]；及佛氏以为心同于性，因而导致世间空幻的错误结论。前一批判其实亦适用于朱熹所拥护的新儒家自省说。至于后者，则是因为在朱子心目中，对释氏而言，纯粹意识之心才能称为性，一切现象不过是心的幻觉而已，因此不是真性；而对儒家而言，万物各有其性，问题不在性之有无，而在性之中或偏。因此他说儒家是实而释氏是虚。事实上，佛家之性另有真实实体这单一意义，儒家之性则有意识与气质二重意义，而朱子混淆了二者，同时他也忽略了一点，佛家华严宗谓理事如一，无须为理而牺牲事。[4]

---

〔1〕《朱子语类》，卷一二六，一页上半至七页下半。朱子在以上各条，每称“佛家偷庄列”。

〔2〕参看 Sargent, *Tchou Hi Contrele Bouddhisme*, pp. 10～39。

〔3〕朱子在他《观心说》一文，特别强调此论点，参看本章论说（四）。

〔4〕关于《华严宗》，参看本书第二十五章，特别是《金师子章》第（七）节第3、6、8条，以及《华严经义海百门》第（二）节第1条。

第三十五章　王阳明具有活力的唯心论

王阳明[1]（守仁，1472—1529）充满活力的唯心论，在其生时以及去世后一百五十年之中，一直主宰中国人的思想。孔、孟、朱熹等人在中国思想上，曾有很强烈的影响，但他们也有显赫的论敌，而阳明则是奇峰特起，一时无两。

阳明之所以有强烈的冲击力，在于他的哲学具有活力。一方面是因为朱子哲学有些不健康的状态，他方面，也是阳明本身生活和时代的艰难使然。

自公元1313年以来，朱子对儒学的诠释居于正统地位，并成为科举考试的基础。朱子那种对根本原理进行理性探索与实在研究的精神，在阳明时代，已渐腐蚀琐屑，而成为阳明所谓的“支离破碎”。更坏的是，考试已不再是服务人群与获致治平之管道，而仅为个人利禄之阶梯。依阳明意，此种困局实根源于程颐及朱熹所倡的格物谬说。程朱坚

---

〔1〕 阳明，余姚（在今之浙江）人，名守仁，字伯安。父举进士第一名，曾仕吏部尚书。阳明幼年时，随父居南京及北京。1492年，先生获中举人，1499年举进士。从此服务官职多处。1506年，阳明触犯刘瑾，谪居今之贵州两年余。

1510年，调江西庐陵县知县，在县七月，治绩斐然。自1510年末至1516年，在北京及南京数任官职。自1517年至1519年，在江西、福建，多次平息寇乱，其中最重要者，如太子宁王之乱。阳明创建学校，安抚叛逆并重建经济。封新建伯，得袭荫，但朝中反对者，疏谗阳明与宁王相结，因而被黜。自1521年以至1527年，阳明实已隐居余姚故里。

在1527年，阳明奉召征剿广西寇贼叛乱，甚为成功。嘉靖七年逝于归途，时年五十七。嘉靖七年即1528年，但阳明确实去世日期，是在1529年元月十日。

阳明死后，被谴责以散布伪学及攻击朱子，袭封权益被削。直至阳明逝世之后三十八年，于1567年，诏赠新建侯，谥文成。在1584年，诏令奉祀阳明于孔庙，此为对文人最高之荣誉。有明一代，有如此荣誉者，仅有四人。

认一草一木皆有理，必须明察[1]，因而此说乃使人远离于事物的基本之理及人生之根本。不仅此也，程朱以为须以心及物而穷究事物内在之理，其说乃不免以物为外在，析心与理为二。阳明认为其结果是心必将丧失其方向与动力。阳明说，如其理外在于心，则亲没之后，吾心即无孝之理及孝亲之心[2]。故阳明以为理与心为一，孝之理无他，遂吾之孝心而已。物与事亦非外在，亦内在于心。

阳明所谓“心”，主要是指意志。除非心决定予以实现，否则理与物皆无可言，此阳明所以坚主“诚意”必须在格物之先。于是，阳明极力反对朱子将《大学》“格物”章改置于“诚意”章之前，力主恢复诚意章在前的《礼记》古本。

朱子与阳明的根本歧异在于朱子的取径是知识性的，而阳明是道德性的。朱子解格物为对事物作理性而客观的探究，但阳明则解之为“去其心之不正，以全其本体之正”[3]，亦即“为善去恶是格物”[4]。

事实上阳明之学完全是主观的，而且把实在与价值相混。他的格物说很难令人接受，因为假若格物一词意指正心，为什么要以“格物”来代替“格心”呢？阳明之解释，自是依据他的心与物为一之说。但此说的根基是不稳固的。阳明一友曾指岩中花树问曰：“如此花树，在深山中自开自落，于我心亦何相关？”阳明只是答说：“你未看此花时，此花与汝心同归于寂；你来看此花时，则此花颜色一时明白起来。”[5]无论如何，阳明的重心完全是放在道德价值上的。他深以为心苟纷驰于外物，势必专注于琐碎的事物，而失其大者。学者持有是心，必将玩物丧志。故阳明以为此乃孔门之教所以衰微之因，以致造成当时在知识、政治以及道德各方面的衰败。

对于这种可悲的状况，阳明提出何种挽救之策呢？这项挽救之策，就是他对中国哲学的最大贡献，那就是“致良知”之说。致知之说，

[1] 《遗书》卷一八，九页上半，《二程全书》，参见本书第三十二章选文第44条之评述。

[2] 《传习录》第一三五条。

[3] 同上，第七、八五、一七四各条。

[4] 同上，第三一五条。

[5] 同上，第二七五条。

源自《大学》[1]以及孟子的"良知"观念[2]。阳明不仅是把二者结合为一，而且赋予新意蕴，同时赋予中国思想一番新面貌。

阳明描述这种内心之良知，为"心之本体"、"天理"、"心之虚灵明觉"；又心"恒照"，故能无妄地反映事物，"良知是造化的精灵，这些精灵，生天生地，成鬼成帝"以及"良知即天植灵根，自生生不息"[3]。简言之，天理不仅为是非之理，也是自然扩充而成之理；例如，心之本然知孝亲之理，故人之视其亲，自然善推其孝亲之理而成孝亲之行。

由此导引出阳明在中国哲学上另一重大的贡献，那便是"知行合一"之说。儒家一贯重视知与行之相应与并重[4]，但阳明则为将两者等同为一之第一人；依阳明之说，知是行之始，行是知之成[5]；阳明辩称，一个人不可能真知食之味，除非他亲尝其物。阳明所思考的，只及于知识的某一特殊部分，但他全部重点放在意志上，则是很明显的。阳明的心即理之说承自陆象山，但知行合一之说，却有进一步而为象山或中国思想史中其他诸儒所无者。一般言之，新儒学中之唯心运动，称之为陆王学派，以别于唯理的程朱学派。不过对明代（1386—1644 年）产生剧烈冲击的阳明学说，其所要求的是率直、敏捷而自发的行动。

如前所述，阳明哲学中有一部分源于他的生活和时代的艰难。15 世纪的中国，外则遭受来自北方半游牧民族的侵扰，内则君主庸碌、阉宦当权，压抑读书人，行政大权全操在皇族及其幸臣之手。横征暴敛、驱民于盗；甚至一个皇太子也从事反叛。明代前半期的文化昌明及经济繁盛，已转趋衰败与混乱。多数儒者奋力以求挽救之方，却因而受戮。

阳明幼年，即深思好问。据说在成亲之日，因闻养生之说，遂相与道士对坐忘归，翌晨始还。他先是习兵法，在 1492 年，遍求朱子遗书读之。为奉行朱子格物之说，阳明与友人坐格窗前竹子之理，七日而得病。在尝试华丽的辞章之学以后，返而学兵法以及道家养生之术，终悟以前所有从学门径俱是簸弄精神，无益于道，乃重归于儒。

---

〔1〕《大学》第五章。
〔2〕《孟子·尽心上》一五。
〔3〕《传习录》第一五二、一三五、一三七、一五一、二六一以及二四四各条。
〔4〕 参看本书第三十二章选文第 38 条之评述，及 475 页注〔4〕。
〔5〕《传习录》第五条。

阳明二十八岁时，开始其仕途。数年以后，阳明建立了自己的哲学，而且开始吸引四方之士来学。他教人以立志学圣人为首要，严厉抨击当时耽溺于记诵与辞章之学的风气；因是颇为统治阶级或保守的儒者所不满。在1506年，阳明因抗议宦者窃柄屈使儒吏下狱，而被廷杖四十，卒致被谪今之贵州蛮荒之地。居贵州，身处政治的、自然的以及文化的孤立困境中，他不得不反向内求之于心。在1508年中夜，忽悟格物致知之旨。次年，又悟知行合一。其后，在1514—1516年，任官职于南京，声誉四起，学者景从，其中还包括他的一位长官。但是他那激进的学说，包括他之坚主《大学》古本以代替朱子之改本，愈来愈招致批评。从1516年至1519年，奉敕征讨叛逆，都获致成功。但他那不羁的性格，对正统儒学的攻击以及新奇的理念，三者都不利于他。使其原应因功受赏，却反而成为不受欢迎的人物。从1521年至1527年，阳明实际上已隐退故里。学者自各地来相从者，数以百计。1521年，阳明时年五十，正式揭示致良知之教，这是他哲学之极至。约在1527年，于阳明去世前一年多，阳明撰《大学问》，文中几乎涵摄阳明全部的重要学说。在他生命的最后十年中，广受攻击与嘲讽，但这些反而使阳明对根本价值的探究更加坚定。正如阳明自说"某于良知之说，乃百死千难中得来。"[1]此即阳明所以教人要痛下决心，要坚定目标，要自省自克，"必有事焉"要"事上磨练"，并且在个人体验中求真理。

阳明的教义与方法，都富有新义与挑战性。但其最后目标（与万物为一）与他的基本价值（仁）都是典型的儒家。他与禅学有许多相似之处，因此饱受攻击达数百年之久，但阳明之重视积极参与人间事物，及其对心之动态观念，都远胜过任何表面上的相似性。

阳明的影响远及日本，"阳明学"（Yomeigaku）自17世纪以至19世纪中，与朱子学派（Shushigaku）相抗衡，而且为1868年的明治维新提供了强大的指导作用。在中国本土，王门后学对其教义解说纷异，尤以良知之说为然，因而导致分歧与混乱。不仅此也，王门若干追随者，堕于行为不径、空疏无学。甚至有借良知之名而为不善者。许多史家以明代之衰败归咎于此类堕落之王门学徒，固然未免责之太过，但王学的激进解放的性格，确实也隐含了摧毁其自身的陷阱。不过，阳明哲学的

〔1〕《王文成公全书》，序言，《四部备要》版，一五页下半。

活泼和果断明快，鼓舞了现代思想家如孙中山、谭嗣同与熊十力[1]。正像阳明的时代，在这许多人的心目中，当代中国的处境，正急需阳明这种具有活力和理想的思想做为挽救之方。

下列主题索引摘录自《大学问》全篇与《传习录》中阳明与其门人之语录、书札以及数篇短著[2]。

[1] 参看本书第四十及四十三各章。

[2] 《大学问》及《传习录》均载于《王文成公全书》中，并由我译为：*Instructions for Practical Living, and Other Neo - Confucian Works by Wang Yang - ming* 纽约、哥伦比亚大学版，1963 年。《传习录》原有各条次第，俱仍标于以下各条之首。（译按：陈先生有《王阳明传习录详注集评》，台湾学生书局，1983 年。）

《大学问》

大学者，昔儒（朱子）以为大人之学矣[1]；敢问大人之学，何以在于"明明德"[2]乎？阳明子曰："大人者，以天地万物为一体者也，其视天下犹一家，中国犹一人焉；若夫间形骸而分尔我者，小人矣。大人之能以天地万物为一体也，非意之也，其心之仁本若是；其与天地万物而为一也，岂惟大人，虽小人之心，亦莫不然，彼顾自小之耳。是故见孺子之入井，而必有怵惕恻隐之心焉[3]，是其仁之与孺子而为一体也。孺子犹同类者也；见鸟兽之哀鸣觳觫，而必有不忍之心焉[4]，是其仁之与鸟兽而为一体也。鸟兽犹有知觉者也；见草木之摧折，而必有悯恤之心焉，是其仁之与草木而为一体也。草木犹有生意者也；见瓦石之毁坏，而必有顾惜之心焉，是其仁之与瓦石而为一体也。是其一体之仁者，虽小人之心，亦必有之，是乃根于天命之性，而自然灵昭不昧者也，是故谓之明德。小人之心，既已分隔隘陋矣，而其一体之仁，犹能不昧若此者，是其未动于欲，而未蔽于私之时也；及其动于欲，蔽于私，而利害相攻，忿怒相激，则将戕物圮类，无所不为，其甚至有骨肉相残者，而一体之仁亡矣。是故苟无私欲之蔽，则虽小人之心，而其一体之仁犹大人也；一有私欲之蔽，则虽大人之心，而其分隔隘陋犹小人矣。故夫为大人之学者，亦惟去其私欲之蔽，以自明其明德，复其天地万物一体之本然而已耳；非能于本体之外，而有所增益之也。"

曰："然则何以'在亲民'乎？"曰："明明德者，立其天地万物一体之体也；亲民者，达其天地万物一体之用也。故明明德必在于亲民，而亲民乃所以明其明德也。是故亲吾之父，以及人之父，以及天下人之父，而后吾之仁实与吾之父、人之父与天下人之父而

---

〔1〕见朱子《大学章句注》，朱子原文是"成人之学"，但此语亦可指大人之学问。阳明意指后者。

〔2〕《大学》原文。

〔3〕《孟子·公孙丑上》六。

〔4〕同上。

为一体矣，实与之为一体，而后孝之明德始明矣。亲吾之兄，以及人之兄，以及天下人之兄，而后吾之仁实与吾之兄、人之兄与天下人之兄而为一体矣，实与之为一体，而后弟之明德始明矣。君臣也，夫妇也，朋友也，以至于山川鬼神鸟兽草木也，莫不实有以亲之，以达吾一体之仁，然后吾之明德始无不明，而真能以天地万物为一体矣。夫是之谓明明德于天下[1]，是之谓家齐国治而天下平[2]。是之谓尽性[3]。"

曰："然则，又乌在其为'止至善'[4]乎？"曰："至善也，明德亲民之极则也。天命之性，粹然至善，其灵昭不昧者，此其至善之发见，是乃明德之本体，而即所谓良知者也。至善之发见，是而是焉，非而非焉，轻重厚薄，随感随应，变动不居，而亦莫不自有，天然之中，是乃民彝物则之极，而不容少有拟议增损于其间也；少有拟议增损于其间，则是私意小智，而非至善之谓矣。自非慎独之至，惟精惟一者，其孰能与于此乎？后之人，惟其不知至善之在吾心，而用其私智以揣摸测度于其外，以为事事物物各有定理也，是以昧其是非之则，支离决裂，人欲肆而天理亡，明德亲民之学，遂大乱于天下。盖昔之人固有欲明其明德者矣，然惟不知止于至善，而骛其私心于过高，是以失之虚罔空寂，而无有乎家国天下之施，则二氏之流是矣；固有欲亲其民者矣，然惟不知止于至善，而溺其私心于卑琐，是以失之权谋智术，而无有乎仁爱恻怛之诚，则五伯[5]功利之徒是矣；是皆不知止于至善之过也。故止至善之于明德亲民也，犹之规矩之于方圆也，尺度之于长短也，权衡之于轻重也。故方圆而不止于规矩，爽其则矣；长短而不止于尺度，乖其剂矣；轻重而不止于权衡，失其准矣；明明德亲民而不止于至善，亡其下矣。故止于至善，以亲民，而明其明德，是之谓大人之学。"

曰："'知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能

---

〔1〕《大学》原文。
〔2〕同上。
〔3〕《中庸》第二十二章。
〔4〕《大学》原文。
〔5〕五霸为：齐桓公、晋文公、秦穆公、楚庄王与宋襄公。参看《孟子·告子下》七。

虑，虑而后能得'[1]，其说何也？"曰："人惟不知至善之在吾心，而求之于其外，以为事事物物皆有定理也，而求至善于事事物物之中，是以支离决裂，错杂纷纭，而莫知有一定之向。今焉，既知至善之在吾心，而不假于外求，则志有定向，而无支离决裂错杂纷纭之患矣；无支离决裂错杂纷纭之患，则心不妄动，而能静矣；心不妄动而能静，则其日用之间，从容闲暇，而能安矣；能安，则凡一念之发，一事之感，其为至善乎？其非至善乎？吾心之良知自有以详审精察之，而能虑矣；能虑，则择之无不精，虑之无不当，而至善于是乎可得矣。"

曰："物有本末[2]，先儒（朱熹）以明德为本、新民为末，两物而内外相对也[3]；事有终始[4]，先儒以知止为始、能得为终，一事而首尾相因也。如子之说，以新民为亲民，则本末之说，亦有所未然欤？"曰："终始之说，大略是矣；即以新民为亲民，而曰明德为本，亲民为末，其说亦未为不可；但不当分本末为两物耳。夫木之干谓之本，木之梢谓之末，惟其一物也，是以谓之本末；苟曰两物，则既为两物矣，又何可以言本末乎？新民之意，既与亲民不同，则明德之功，自与新民为二；若知明明德以亲其民，而亲民以明其明德，则明德亲民，焉可析而为两乎？先儒之说，是盖不知明德亲民之本为一事，而认以为两事，是以虽知本末之当为一物，而亦不得不分为两物也。"

曰："'古之欲明明德于天下者'，以至于'先修其身'[5]，以吾子明德亲民之说通之，亦既可得而知矣；敢问'欲修其身'，以至于'致知在格物'[6]，其工夫次第又何如其用力欤？"曰："此正详言明德亲民止至善之功也。盖身心意知物者，是其工夫所用之条理，虽亦各有其所，而其实只是一物；格致诚正修者，是其条理所用之工夫，虽亦皆有其名，而其实只是一事。何谓身？心之形体

[1] 《大学》原文。
[2] 同上。
[3] 朱熹《大学章句》，"物有本末，事有终始"句朱注。
[4] 《大学》原文。
[5] 同上。
[6] 同上。

运用之谓也。何谓心？身之灵明主宰之谓也。何谓修身？为善而去恶之谓也。吾身自能为善而去恶乎？必其灵明主宰者欲为善而去恶，然后其形体运用者始能为善而去恶也；故欲修其身者，必在于先正其心也。

【编者评述】

《大学》明言自"格物"以至"平天下"自有其次第，但阳明则说成一事。阳明亦如其他新儒家一样，以古代经典为据，并使用原始儒家的术语，就此而言，阳明仍是保守的。但阳明之解《大学》则一依己意。

然心之本体，则性也；性无不善，则心之本体本无不正也，何从而用其正之之功乎？盖心之本体本无不正，自其意念发动而后有不正，故欲正其心者，必就其意念之所发而正之：凡其发一念而善也，好之真如好好色，发一念而恶也，恶之真如恶恶臭，则意无不诚，而心可正矣。

然意之所发有善有恶，不有以明其善恶之分，亦将真妄错杂，虽欲诚之，不可得而诚矣；故欲诚其意者，必在于致知焉。致者至也，如云'丧致乎哀'[1]之致；《易》言'知至至之'[2]，知至者，知也，至之者，致也，致知云者，非若后儒所谓充广其知识之谓也[3]，致吾心之良知焉耳。良知者，孟子所谓'是非之心，人皆有之'[4]者也，是非之心，不待虑而知，不待学而能[5]，是故谓之良知；是乃天命之性，吾心之本体，自然灵昭明觉者也。

凡意念之发，吾心之良知无有不自知者，其善欤？惟吾心之良知自知之；其不善欤？亦惟吾心之良知自知之；是皆无所与于他人者也。故虽小人之为不善，既已无所不至，然其见君子，则必厌然掩其不善，而著其善者[6]，是亦可以见其良知之有不容于自昧者

---

〔1〕《论语·子张》一四。

〔2〕《易经》第一卦《乾卦·文言》，比较 Legge 译，p. 410。

〔3〕朱熹，《大学章句》原句下注。

〔4〕《孟子·公孙丑上》六、《告子上》六。

〔5〕引述《孟子·尽心上》一五。

〔6〕引述《大学》第六章。

也。今欲别善恶以诚其意，惟在致其良知之所知焉尔。何则？意念之发，吾心之良知既知其为善矣，使其不能诚有以好之，而复背而去之，则是以善为恶，而自昧其知善之良知矣；意念之所发，吾之良知既知其为不善矣，使其不能诚有以恶之，而复蹈而为之，则是以恶为善，而自昧其知恶之良知矣。若是，则虽曰知之，犹不知也；意其可得而诚乎？今于良知所知之善恶者，无不诚好而诚恶之，则不自欺其良知，而意可诚也已。

然欲致其良知，亦岂影响恍惚而悬空无实之谓乎？是必实有其事矣，故致知必在于格物。物者事也，凡意之所发，必有其事，意所在之事，谓之物；格者正也，正其不正，以归于正之谓也；正其不正者，去恶之谓也，归于正也，为善之谓也，夫是之谓格。《书》言'格于上下'[1]、'格于文祖'[2]、'格其非心'[3]，格物之格，实兼其义也。

良知所知之善，虽诚欲好之矣，苟不即其意之所在之物而实有以为之，则是物有未格，而好之之意犹为未诚也；良知所知之恶，虽诚欲恶之矣，苟不即其意之所在之物而实有以去之，则是物有未格，而恶之之意犹为未诚也。今焉，于其良知所知之善者，即其意之所在之物而实为之，无有乎不尽；于其良知所知之恶者，即其意之所在之物而实去之，无有乎不尽；然后物无不格，而吾良知之所知者，无有亏缺障蔽，而得以极其至矣。夫然后吾心快然，无复余憾而自慊矣；夫然后意之所发者始无自欺，而可以谓之诚矣。故曰：'物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修[4]'，盖其功夫条理虽有先后次序之可言，而其体之惟一，实无先后次序之可分；其条理功夫，虽无先后次序之可分，而其用之惟精，固有纤毫不可得而缺焉者。此格致诚正之说，所以阐尧舜之正传，而为孔氏之心印也。"（《王文成公全书》，《四部丛刊》本，卷二六）

---

〔1〕《书经·尧典》，比较 Legge 译，p. 15。

〔2〕同上，《舜典》，比较 Legge 译，p. 41。

〔3〕同上，《冏命》，比较 Legge 译，p. 585。

〔4〕《大学》原文。

【编者评述】

此为阳明著作中最重要的一节，它涵摄了阳明所有的基本学说：如大人者以天地万物为一体，而且推其仁及于万物；如心即理；如至善内在于心；如格物即正心；又如致良知即发现至善与完成道德生活之道。知行合一之说，虽未提及，但阳明既反对析内外或体用而为二，则知行合一之说，实显然已涵摄在内。事实上，阳明已明谓那跻于良知的明明德和涵盖行为的亲民，两者是相同的。

《传习录》（选录）

3. 爱[1]问："至善只求诸心，恐于天下事理有不能尽？"先生曰："心即理也，天下又有心外之事，心外之理乎？"爱曰："如事父之孝，事君之忠，交友之信，治民之仁，其间有许多理在，恐亦不可不察？"先生叹曰："此说之蔽久矣！岂一语所能悟？今姑就所问者言之。且如事父，不成去父上求个孝的理？事君，不成去君上求个忠的理？交友治民，不成去友上民上求个信与仁的理？都只在此心！心即理也。此心无私欲之蔽，即是天理，不须外面添一分。以此纯乎天理之心，发之事父便是孝，发之事君便是忠，发之交友治民便是信与仁；只在此心去人欲存天理上用功便是。"爱曰："闻先生如此说，爱已觉有省悟处；但旧说缠于胸中，尚有未脱然者。如事父一事，其间温凊定省[2]之类有许多节目，不亦须讲求否？"先生曰："如何不讲求？只是有个头脑，只是就此心去人欲存天理上讲求。就如讲求冬温，也只是要尽此心之孝，恐怕有一毫人欲间杂；讲求夏凊，也只是要尽此心之孝，恐怕有一毫人欲间杂。只是讲求得此心，此心若无人欲，纯是天理，是个诚于孝亲的心，冬时自然思量父母的寒，便自要去求个温的道理；夏时自然思量父母的热，便自要去求个凊的道理，这都是那诚孝的心发出来的条件；却是须有这诚孝的心，然后有这条件发出来。譬之树木，这诚孝的心，便是根，许多条件便是枝叶，须先有根，然后有枝叶，不是先寻了枝叶，然后去种根。《礼记》言：'孝子之有深爱者，

---

〔1〕 徐爱（1487—1518）为阳明最得意之门人，辑录《传习录》第一条至第十四条。

〔2〕 引述《礼记·曲礼》卷一："凡为人子之礼，冬温而夏凊，昏定而晨省。"比较 Legge 译，《礼记》卷一，p. 67。

必有和气；有和气者，必有愉色；有愉色者，必有婉容。'[1]须是有个深爱做根，便自然如此。”

5. 爱因未会先生知行合一之训，与宗贤[2]、惟贤[3]往复辩论，未能决，以问于先生，先生曰：“试举看?”爱曰：“如今人尽有知得父当孝，兄当弟者；却不能孝不能弟，便是知与行分明是两件。”先生曰：“此已被私欲隔断；不是知行的本体了。未有知而不行者，知而不行，只是未知。圣贤教人知行，正是要复那本体，不是著你只恁的便罢。故《大学》指个真知行与人看，说：‘如好好色，如恶恶臭。’[4]见好色属知，好好色属行；只见那好色时，已自好了，不是见了后，又立个心去好。闻恶臭属知，恶恶臭属行；只闻那恶臭时，已自恶了，不是闻了后别立个心去恶。如鼻塞人虽见恶臭在前，鼻中不曾闻得，便亦不甚恶，亦只是不曾知臭。就如称某人知孝，某人知弟，必是其人已曾行孝行弟，方可称他知孝知弟。不成只是晓得说些孝弟的话，便可称为知孝弟。又如知痛，必已自痛了方知痛；知寒，必已自寒了；知饥，必已自饥了；知行如何分得开？此便是知行的本体，不曾有私意隔断的，圣人教人，必要是如此，方可谓之知，不然只是不曾知此，却是何等紧切着实的工夫！如今苦苦定要说知行做两个，是甚么意？某要说做一个，是甚么意？若不知立言宗旨，只管说一个两个，亦有甚用?”爱曰：“古人说知行做两个，亦是要人见个分晓。一行做知的功夫，一行做行的功夫，即功夫始有下落。”先生曰：“此却失了古人宗旨也。某尝说：知是行的主意，行是知的功夫；知是行之始，行是知之成。若会得时，只说一个知，已自有行在；只说一个行，已自有知在。古人所以既说一个知又说一个行者，只为世间有一种人，懵懵懂懂的任意去做，全不解思惟省察也，只是个冥行妄作，所以必说个知，方才行得是；又有一种人，茫茫荡荡悬空去思索，全不肯着实躬行，也只是个揣摸影响，所以必说一个行，方才知得真；此是古人不得已补偏救弊的说话，若见得这个意时，即一言而足。

---

[1] 同上，《祭义》，比较 Legge 译，卷二一，pp. 215～216。

[2] 黄绾（1477—1551）之字，阳明弟子，其女嫁于阳明之子。

[3] 此系顾应祥（1483—1565）之字，他以知行是二非一，因此远离于师门之教。

[4] 《大学》第六章。

今人却就将知行分作两件去做，以为必先知了然后能行，我如今且去讲习讨论做知的工夫，待知得真了，方去做行的工夫；故遂终身不行，亦遂终身不知。此不是小病痛，其来已非一日矣。某今说个'知行合一'，正是对病的药；又不是某凿空杜撰，知行本体，原是如此。今若知得宗旨时，即说两个亦不妨，亦只是一个；若不会宗旨，便说一个，亦济得甚事？只是闲说话！"

【编者评述】

知与行的关系，是儒家反复研讨的课题。孔子[1]与《中庸》[2]都坚主言行一致，古代中国哲学的正名思想以及对循名责实的广泛讨论[3]，都加强了这一传统。在整个新儒学运动中，保持了对言与行两者的平等强调[4]。但是，到此时为止，一直只是重在知行两者的相应与相等重要，而不是它们之间的同一性。程颐说到致知与力行，其功并进[5]，此已接近知行合一之说，但程颐仍以之为二。阳明之说，乃肯定地奏出新的音调。

知行虽同一，但在儒家传统总是重在行的一面。这一传统可远溯自《尚书》所谓"非知之艰，行之维艰"[6]。朱熹亦以"行远重于知"[7]。孙中山先生乃一变古代之说，而谓"知难行易"[8]，但实际上他仍是支持重行的古代传统。

6. 爱问："昨闻先生'止至善'之教，已觉功夫有用力处，但与朱子格物之训，思之终不能合。"先生曰："格物是止至善之功；既知至善，即知格物矣。"爱曰："昨以先生之教，推之格物之说，似亦见得大略，但朱子之训，其于《书》之精一，《论语》之博约，《孟子》之尽心知行[9]，皆有所证据，以是未能释然。"先生

---

〔1〕《论语·公冶长》十、《子路》四、《宪问》四、《卫灵公》五、《微子》八。

〔2〕《中庸》第十三章。

〔3〕参看本书第二章，《子路》三之评述。

〔4〕参看本书第三十四章选文第 20 ~ 24 条。

〔5〕《粹言》，卷一，一六二页下，载于《二程全书》。

〔6〕《书经·说命中》，比较 Legge 译《书经》，p. 258。

〔7〕参看本书第三十四章，选文第 20 条。

〔8〕《孙中山全集》，卷二，五三页以下，1928。

〔9〕分见《书经·大禹谟》（比较 Legge 译，p. 62）及《论语·雍也》二五、《孟子·尽心上》一。

曰："子夏笃信圣人、曾子反求诸己[1]；笃信固亦是，然不如反求之切。今既不得于心，安可狃于旧闻，不求是当？就如朱子亦尊信程子，至其不得于心处，亦何尝苟从[2]？精一、博约、尽心，本自与吾说吻合，但未之思耳。朱子格物之训，未免牵合附会，非其本旨。精是一之功，博是约之功，曰仁（译按：徐爱字曰仁）既明知行合一之说，此可一言而喻。尽心知性知天，是'生知安行'事；存心养性事天，是'学知利行'事；夭寿不贰，修身以俟，是'困知勉行'事[3]。朱子错训格物，只为倒看了此意，以尽心知性为物格知至；要初学便去做生知安行事，如何做得？"爱问："尽心知性，何以为生知安行？"先生曰："性是心之体，天是性之原，尽心即是尽性，'惟天下至诚为能尽其性，知天地之化育'[4]，存心者，心有未尽也。知天如知州知县之知，是自己分上事，己与天为一，事天如子之事父，臣之事君，须是恭敬奉承，然后能无失；尚与天为二，此便是圣贤之别。至于夭寿不贰其心，乃是教学者一心为善，不可以穷通夭寿之故，便把为善的心变动了，只去修身以俟命。见得穷通寿夭有个命在，我亦不必以此动心。事天虽与天为二，已自见得个天在面前；俟命便是未曾见面，在此等候相似。此便是初学立心之始，有个困勉的意在；今却做倒了，所以使学者无下手处。"爱曰："昨闻先生之教，亦影影见得功夫须是如此；今闻此说，益无可疑。爱昨晚思格物的物字，即是事字，皆从心上说。"先生曰："然。身之主宰，便是心；心之所发，便是意；意之本体，便是知；意之所在，便是物。如意在于事亲，即事亲便是一物；意在于事君，即事君便是一物，意在于仁民爱物，即仁民爱物便是一物；意在于视听言动，即视听言动便是一物。所以某说'无心外之理，无心外之物'，《中庸》言'不诚无物[5]'，《大学》'明明德'之功，只是个诚意；诚意之功，只是个格物。"

---

[1] 引述朱子《孟子集注》卷三，《公孙丑上》二，"孟施舍似曾子"等句下朱注。

[2] 其例可参看《朱子语类》，卷六九，二二页上半，1880年版。

[3] 诸语分别引述自《孟子·尽心上》一，及《中庸》第二〇章。

[4] 引自《中庸》第二十二章。

[5] 《中庸》第二十五章。

7. 先生又曰："格物如《孟子》'大人格君心[1]'之格，是去其心之不正，以全其本体之正；但意念所在，即要去其不正以全其正；即无时无处不是存天理，即是穷理；天理即是明德，穷理即是明明德。"

26. 知者行之始，行者知之成，圣学只一个功夫，知行不可分作两事。

32. 虚灵不昧，众理具而万事出[2]；心外无理，心外无事。

33. 或问："晦庵先生曰：'人之所以为学者，心与理而已。[3]'此语如何？"曰："心即性，性即理，下一与字，恐未免为二；此在学者善观之。"

34. 或曰："人皆有是心，心即理，何以有为善、有为不善？"先生曰："恶人之心，失其本体。"

53. 唐诩[4]问："立志是常存个善念，要为善去恶否？"曰："善念存时，即是天理；此念即善，更思何善？此念非恶，更去何恶？此念如树之根芽，立志者，长立此善念而已；从心所欲不逾矩[5]，只是志到熟处。"

78. 问[6]："身之主为心，心之灵明是知，知之发动是意，意之所著为物；是如此否？"先生曰："亦是。"

89. 自格物致知平天下[7]，只是一个明明德；虽亲民，亦明

---

〔1〕《孟子·离娄上》二〇。

〔2〕此两句引述朱子《大学章句》中之首章首句注。朱注谓："虚灵不昧，以具众理，而应万事者也。"依照太田锦城（Ota Kinjo 1765—1825）在他《疑问录》（Gimon roku）1831年版，一五页上半之说，此句所称"虚灵不昧"，源出《大智度论》，同时法藏（公元643—712）亦用此语，但他并未指明出处。此或者渊源于佛门中一般用语"灵知不昧"，为禅门大师澄观（公元760—838）所说者（参看《景德传灯录》，《四部丛刊》本，卷三〇，八页上半）；宗密（公元780—841）亦说"灵知"与"不昧"（《禅源诸诠集都序》《大正新修大藏经》，第四十八册，四〇四至四〇五页）。朱子以佛氏此观念过于抽象，因而添上第二句，参看《语类》1880年版，卷一〇四，一七页上半。

〔3〕《大学或问》，1902年版，六〇页，载于《四书大全》。朱子字晦庵。

〔4〕唐诩，新淦（江西）人。

〔5〕《论语·为政》四。

〔6〕此为陆澄所问。陆澄为阳明门人，字原静。陆澄辑录《传习录》之第一五条至九四条。

〔7〕有如《大学》原文所说。

德事也。明德是此心之德，即是仁。仁者以天地万物为一体[1]，使有一物失所，便是吾仁有未尽处。

93. 问："程子云'仁者以天地万物为一体'，何墨氏'兼爱'[2]反不得谓之仁？"先生曰："此亦甚难言，须是诸君自体认出来始得。仁是造化生生不息之理，虽弥漫周遍，无处不是，然其流行发生，亦只有个渐，所以生生不息。如冬至一阳生，必自一阳生，而后渐渐至于六阳；若无一阳之生，岂有六阳？阴亦然。惟其渐，所以便有个发端处；惟其有个发端处，所以生；惟其生，所以不息。譬之木，其始抽芽，便是木之生意发端处，抽芽然后发干，发干然后生枝生叶，然后是生生不息；若无芽，何以有干有枝叶？能抽芽，必是下面有个根在，有根方生，无根便死，无根何从抽芽？父子兄弟之爱，便是人心生意发端处，如木之抽芽，自此而仁民，而爱物，便是发干生枝生叶。墨氏'兼爱'无差等，将自家父子兄弟与途人一般看，便自没了发端处；不抽芽便知得他无根，便不是生生不息，安得谓之仁？孝弟为仁之本[3]，却是仁理从里面发生出来。"

【编者评述】

仁是生生不已，这在新儒学中是一个重要的思想发展。它发自二程兄弟[4]。不过，到了阳明，则使这个思想，较以前更为显明。

94. 问："延平（李侗，1093—1163）云：'当理而无私心[5]。'当理与无私心，如何分别？"先生曰："心即理也，无私心即是当理，未当理便是私心。若析心与理言之，恐亦未善。"又问：

---

〔1〕二程《遗书》，卷二上，二页，参看本章选文第93条。

〔2〕孟子攻击墨子，最为激烈，因为墨子视其父并无特殊情感。见《孟子·滕文公下》九。关于墨子学说，参看《墨子》一书，《兼爱》上至下。有梅贻宝先生英译《墨子》，p. 78以下。

〔3〕《论语·学而》二。

〔4〕参看第三十一章，选文第11条之评述；与第三十二章，选文第42条之评述。又第三十章，选文第1条评述；第三十一章，选文第1条评述；以及第三十四章，一、论说之评述。

〔5〕《李延平集》，《正谊堂全书》版，卷二，二四页上半。

“释氏于世间一切情欲之私，都不染着，似无私心。但外弃人伦，却似未当理?”曰：“亦只是一统事，都只是成就他一个私已的心。”

101. 侃[1]去花间草，因曰：“天地间何善难培、恶难去?”先生曰：“未培未去耳!”少间，曰：“此等看善恶，皆从躯壳起念，便会错。”侃未达，曰：“天地生意，花草一般，何曾有善恶之分?子欲观花，则以花为善，以草为恶；如欲用草时，复以草为善矣。此等善恶，皆由汝心好恶所生，故知是错。”曰：“然则无善无恶乎?”曰：“无善无恶者，理之静；有善有恶者，气之动；不动于气，即无善无恶，是谓至善。”曰：“佛氏亦无善无恶，何以异?”曰：“佛氏著在无善无恶上，便一切都不管，不可以治天下。圣人无善无恶，只是无有作好，无有作恶，不动于气；然遵王之道，会其有极[2]，便自一循天理，便有个裁成辅相[3]。”

【编者评述】

因为阳明谈到无善无恶心之体，曾有人因而责其阳儒阴释。这段文字，把儒佛区分得非常清晰。更重要者，阳明不仅批评佛氏逃避社会人伦责任，而且批评佛氏也不能解除执著。换言之，佛氏并不能尽其心。虽然阳明并不像其他许多新儒家那样敌视佛教，但却攻击到佛家之根本[4]。

曰：“草既非恶，即草不宜去矣。”曰：“如此却是佛老意见。草若有碍，何妨汝去?”曰：“如此又是作好作恶。”曰：“不作好恶，非是全无好恶，却无知觉的人！谓之不作者，只是好恶一循于理，不去又著一分意思，如此即是不曾好恶一般。”曰：“去草如何是一循于理、不著意思?”曰：“草有妨碍，理亦宜去，去之而已，偶未即去，亦不累心，若著了一分意思，即心体便有贻累，便有许多动气处。”曰：“然则善恶全不在物?”曰：“只在汝心。循理便是善，动气便是恶。”曰：“毕竟物无善恶。”曰：“在心如此，

---

〔1〕 薛侃（1545年卒），为阳明弟子，他辑录《传习录》中第九五条至第一二九条。

〔2〕 引述《书经·洪范》。比较 Legge 译，p. 331。

〔3〕 引述《易经》第十一卦，《泰卦》象辞。比较 Legge 译，p. 281。

〔4〕 参看本章选文第 315 条之评述。

在物亦然。世儒惟不知此，舍心逐物，将格物之学错看了，终日驰求于外，只做得个义袭而取，终身行不著习不察[1]。”曰：“如好好色，如恶恶臭，则如何?”曰：“此正是一循于理，是天理合如此，本无私意作好作恶。”曰：“如好好色，如恶恶臭，安得非意?”曰：“却是诚意，不是私意，诚意只是循天理；虽是循天理，亦著不得一分意；故有所忿懥好乐则不得其正[2]，须是廓然大公，方是心之本体。知此，即知未发之中。”伯生[3]曰：“先生云：‘草有妨碍，理亦宜去。’缘何又是躯壳起念?”曰：“此须汝心自体当，汝要去草是甚么心？周茂叔窗前草不除[4]是甚么心?”

108. 侃问：“先儒以心之静为体，心之动为用[5]，如何?”先生曰：“心不可以动静为体用，动静时也，即体而言用在体，即用而言体在用，是谓‘体用一源’[6]；若说静可以见其体，动可以见其用，却不妨。”

132. 来书[7]云：“所喻知行并进，不宜分别前后，即《中庸》尊德性而道问学[8]之功，交养互发，内外本末一以贯之之道；然工夫次第，不能无先后之差，如知食乃食，知汤乃饮，知衣乃服，知路乃行，未有不见是物，先有是事，此亦毫厘倏忽之间，非谓有等，今日知之，而明日乃行也。”

既云：“交养互发，内外本末一以贯之。”则知行并进之说，无复可疑矣。又云：“工夫次第，不能无[9]先后之差。”无乃自相矛盾已乎？知食乃食等说，此尤明白易见，但吾子为近闻障蔽，自不察耳！夫人必有欲食之心，然后知食，欲食之心，即是意，即是

〔1〕 引述《孟子·尽心上》五。

〔2〕 据《大学》第七章。

〔3〕 伯生事迹不详，仅知其姓孟名源，为阳明助教。

〔4〕 二程《遗书》，卷三，二页上半，载《二程全书》。

〔5〕 程颐《文集》卷五，一二页上半，载《二程全书》。王阳明亦说出同样的语句，载《王文成公全集》，卷五，六二页。

〔6〕 程颐《易传序》，载《二程全书》，参看本书483页注〔4〕。

〔7〕 此系顾东桥（顾璘，1476—1545）致阳明书，顾氏累官至南京刑部尚书，少负才名，工诗。

〔8〕 《中庸》第二十七章。

〔9〕 原文作“不能不无”，下一“不”字衍，显系误印。

行之始矣；食味之美恶，必待入口而后知，岂有不待入口而已先知食味之美恶者邪？必有欲行之心，然后知路，欲行之心，即是意，即是行之始矣；路岐之险夷，必待身亲履历而后知，岂有不待身亲履历而已先知路岐之险夷者邪？知汤乃饮，知衣乃服，以此例之，皆无可疑。若如吾子之喻，是乃所谓不见是物而先有是事者矣。吾子又谓："此亦毫厘倏忽之间，非谓截然有等，今日知之，而明日乃行也。"是亦察之尚有未精，然就如吾子之说，则知行之为合一并进，亦自断无可疑矣。

133. 来书云："真知即所以为行，不行不足谓之知，此为学者吃紧立教、俾务躬行则可；若真谓行即是知，恐其专求本心，遂遗物理，必有暗而不达之处，抑岂圣门知行并进之成法哉？"

知之真切笃实处，即是行，行之明觉精察处，即是知。知行工夫，本不可离，只为后世学者分作两截用功，失却知行本体，故有合一并进之说。真知即所以为行，不行不足谓之知。即如来书所云"知食乃食"等说可见，前已略言之矣。此虽吃紧救弊而发，然知行之体，本来如是，非以己意抑扬其间，姑为是说，以苟一时之效者也。"专求本心，遂遗物理"，此盖失其本心者也。夫物理不外于吾心，外吾心而求物理，无物理矣；遗物理而求吾心，吾心又何物邪？心之体，性也；性即理也；故有孝亲之心，即有孝之理；无孝亲之心，即无孝之理矣；有忠君之心，即有忠之理；无忠君之心，即无忠之理矣；理岂外于吾心邪？晦庵谓："人之所以为学者，心与理而已。心虽主乎一身，而实管乎天下之理；理虽散在万事，而实不外乎一人之心。[1]"是其一分一合之间，而未免已启学者心理为二之弊，此后世，所以有专求本心、遂遗物理之患，正由不知心即理耳。夫外心以求物理，是以有暗而不达之处，此告子义外之说[2]，孟子所以谓之不知义也。心一而已，以其全体恻怛而言，谓之仁；以其得宜而言，谓之义；以其条理而言，谓之理；不可外心以求仁，不可外心以求义，独可外心以求理乎？外心以求理，此知行之所以二也；求理于吾心，此圣门知行合一之教，吾子又何

〔1〕《大学或问》，六〇页上半至下半。
〔2〕参看《孟子·告子上》四。

疑乎？

135. 来书云："闻语学者，乃谓（朱子）即物穷理之说[1]亦是玩物丧志，又取其厌繁就约[2]、涵养本原[3]数说，标示学者，指为'晚年定论'[4]，此亦恐非。"

朱子所谓格物云者，"在即物而穷其理也"[5]，即物穷理，是就事事物物上求其所谓定理者也；是以吾心而求理于事事物物之中，析心与理而为二矣。夫求理于事事物物者，如求孝之理于其亲之谓也。求孝之理于其亲，则孝之理，其果在于吾之心邪？抑果在于亲之身邪？假而果在于亲之身，则亲没之后，吾心遂无孝之理欤？见孺子之入井，必有恻隐之理；是恻隐之理，果在于孺子之身欤？抑在于吾心之良知欤？其或不可以从之于井欤？其或可以手而援之欤？是皆所谓理也。是果在于孺子之身欤？抑果出于吾心之良知欤？以是例之万事万物之理，莫不皆然；是可以知析心与理为二之非矣。夫析心与理而为二，此告子义外之说，孟子之所深辟也。务外遗内，博而寡要，吾子既已知之矣；是果何谓而然哉？谓之玩物丧志，尚犹以为不可欤？若鄙人所谓致知格物者，致吾心之良知于事事物物也。吾心之良知，即所谓天理也；致吾心良知之天理于事事物物，则事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也；事事物物皆得其理者，格物也；是合心与理而为一者也。合心与理而为一，则凡区区前之所云，与朱子晚年之论，皆可以不言而喻矣。

155. 来书[6]云："良知心之本体，即所谓性善也，未发之中也，寂然不动之体也，廓然大公也；何常人皆不能，而必待于学邪？中也，寂也，公也，既以属心之体，则良知是矣；今验之于心，知无不良，而中寂大公实未有也；岂良知复超然于体用之

---

〔1〕《中庸章句》第五章。

〔2〕《朱子文集》，《朱子大全》本，卷三五，二六页上半。朱子《与刘子澄书》："近觉向来为学，实有向外浮泛之弊，不惟自误，误人亦不少，方别寻得一头绪……简约端的，始知语言文字之外，真别有用心处，恨未得面论也。"

〔3〕同上，卷四七，三一页上半，朱子《答吕子约书》："文字虽不可废，但涵养本原，而察于天理人欲之判，此是日用动静之间，不可顷刻间断底事……"

〔4〕《王文成公全集》，卷三，六三页上半至八〇页上半。

〔5〕《大学章句》第五章。

〔6〕指陆澄来书，参看本书561页注〔6〕。

外乎?”

性无不善，故知无不良；良知即是未发之中，即是廓然大公，寂然不动之本体，人人之所同具者也；但不能不昏蔽于物欲，故须学以去其昏蔽，然于良知之本体，初不能有加损于毫末也。知无不良，而中寂大公未能全者，是昏蔽之未尽去，而存之未纯耳！体即良知之体，用即良知之用，宁复有超然于体用之外者乎?

228. 黄直[1]问：“先生尝谓善恶只是一物[2]，善恶两端，如冰炭相反，如何谓只一物?”先生曰：“至善者，心之本体；本体上才过当些子，便是恶了；不是有一个善，却又有一个恶来相对也。故善恶只是一物。”直因闻先生之说，则知程子（程颢）所谓：“善固性也，恶亦不可不谓之性。”[3] 又曰：“善恶皆天理，谓之恶者，本非恶；但于本性上过与不及之间耳!”[4] 其说皆无可疑。

262. 一友静坐有见，驰问先生，答曰：“吾昔居滁[5]时，见诸生多务知解，口耳异同，无益于得；姑教之静坐，一时窥见光景，颇收近效；久之渐有喜静厌动，流入枯槁之病，或务为玄解妙觉，动人听闻。故迩来只说致良知，良知明白，随你去静处体悟也好，随你去事上磨练也好，良知本体，原是无动无静的，此便是学问头脑。我这个话头，自滁州到今，亦较过几番，只是致良知三字无病；医经折肱，方能察人病理。”[6]

---

〔1〕黄直，字以方，阳明门人。他辑录《传习录》中第二二二条至二三六条以及第三一七至第三四三条，此外不详。

〔2〕《传习录》第一〇一条。

〔3〕《遗书》卷一，七页下半。

〔4〕同上，卷二上，一页下半。

〔5〕滁州在今之安徽省，南昌附近。

〔6〕《左传》定公十三年：“三折肱，知为良医。”

【编者评述】

在禅学影响下，许多新儒家教人静坐，阳明亦不例外。事实上，在他立教的第一阶段，确着重于此。不过阳明很快地代之以动，特别是“事上磨练”。这一学说在中国与日本，都有很大的影响。

274. 朱本思[1]问：“人有虚灵，方有良知；若草木瓦石之类，亦有良知否？”先生曰：“人的良知，就是草木瓦石的良知。若草木瓦石无人的良知，不可以为草木瓦石矣。岂惟草木瓦石为然，天地无人的良知，亦不可为天地矣。盖天地万物，与人原是一体，其发窍之最精处，是人心一点灵明，风雨露雷，日月星辰，禽兽草木，山川土石，与人原只一体；故五谷禽兽之类，皆可以养人；药石之类，皆可以疗疾；只为同此一气，故能相通耳！”

275. 先生游南镇[2]，一友指岩中花树，问曰：“天下无心外之物[3]，如此花树在深山中自开自落，于我心亦何相关？”先生曰：“你未看此花时，此花与汝心同归于寂；你来看此花时，则此花颜色一时明白起来，便知此花不在你的心外。”

277. 又曰：“目无体，以万物之色为体；耳无体，以万物之声为体；鼻无体，以万物之臭为体；口无体，以万物之味为体；心无体，以天地万物感应之是非为体。”

308. （黄省曾[4]）问：“古人论性，各有异同，何者乃为定论？”先生曰：“性无定体，论亦无定体。有自本体上说者，有自发用上说者，有自源头上说者，有自流弊处说者；总而言之，只是这个性，但所见有浅深尔！若执定一边，便不是了。性之本体，原是无善无恶的；发用上也原是可以为善，可以为不善的；其流弊也原是一定善一定恶的。譬如眼，有喜时的眼，有怒时的眼；直视就是看的眼，微视就是觑的眼；总而言之，只是这个眼。若见得怒时眼，就说未尝有喜的眼；见得看时眼，就说未尝有觑的眼；皆是执定，就知是错。孟子说性，直从源头上说来，亦是说个大概如此，

---

〔1〕即朱得之，阳明门人。

〔2〕“南镇”指今浙江之会稽山。

〔3〕《传习录》第六条。

〔4〕黄省曾字勉之，苏州人，他辑录《传习录》第二四八条至三一六条。

荀子性恶之说[1]，是从流弊上说来，也未可尽说他不是，只是见得未精耳！众人则失了心之本体。”

315. 丁亥年（嘉靖六年，1527年）九月，先生起，复征思、田[2]，将命行时，德洪[3]与汝中[4]论学，汝中举先生教言曰：“无善无恶是心之体，有善有恶是意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物。”德洪曰：“此意如何？”汝中曰：“此恐未是究竟话头。若说心体是无善无恶，意亦是无善无恶的意，知亦是无善无恶的知，物是无善无恶的物矣；若说意有善恶，毕竟心体还有善恶在。”德洪曰：“心体是天命之性，原是无善无恶的；但人有习心，意念上见有善恶在。格致诚正修，此正是复那性体功夫；若原无善恶功夫，亦不消说矣。”是夕侍坐天泉桥，各举请正，先生曰：“我今将行，正要你们来讲破此意。二君之见，正好相资为用，不可各执一边。我这里接人，原有此二种；利根之人，直从本源上悟入，人心本体，原是明莹无滞的，原是个未发之中，利根之人，一悟本体，即是功夫，人己内外，一齐俱透了；其次不免有习心，在本体受蔽，故且教在意念上实落为善去恶功夫，熟后，渣滓去得尽时，本体亦明尽了。汝中之见，是我这里接利根人的；德洪之见，是我这里为其次立法的。二君相取为用，则中人上下，皆可引入于道；若各执一边，眼前便有失人，便于道体各有未尽。”既而曰：“以后与朋友讲学，切不可失了我的宗旨：无善无恶是心之体，有善有恶是意之功，知善知恶的是良知，为善去恶是格物。只依我这话头，随人指点，自没病痛。此原是彻上彻下功夫，利根之人，世亦难遇，本体功夫一悟尽透，此颜子、明道所不敢承当，岂可轻易望人？人有习心，不教他在良知上实用为善去恶功夫，只去悬空想个本体，一切事为俱不著实，不过养成一个虚寂；此个病痛，不是小小，不可不早说破。”是日德洪、汝中俱有省。

---

〔1〕《荀子·性恶》，参看本书第六章，《性恶篇》第二十三。荀卿强烈批评孟子性善说。（《孟子·公孙丑上》六）

〔2〕思恩与田州，俱在今之广西。

〔3〕钱德洪（钱绪山，1496—1574），王门中一出色大弟子，其说特重道德存养。

〔4〕王畿（王龙溪，1498—1583）字汝中，王门中最出色两大门弟子之一。他发扬阳明思想重直觉的一面，从之者甚众。

【编者评述】

关于“四句教”这一段有名的对话，涉及一个基本的论题，并导致王门内外一场激烈的辩论。这争议是心之本体是超越善与恶，如佛家所说者？抑是性本善，如儒家所一贯主张者？

王畿将四句教诠释为“四无”，其中无善恶之区分，人可直接透悟本体而成圣；另一方面，在钱德洪的诠释中，则有善恶之区分，成圣仅能由为善去恶之道德实践而至。诚如对话中所显示，阳明实是两者皆教。钱王二人代表了王门中两大歧趋，一重直悟，一重道德修持，实则都是对阳明学说做了片面的解释。两人之中，钱德洪较近于师门，因为阳明明言至善者心之本体[1]。依阳明，心是整一之体，绝对的善，无善恶之可分。道德上的善与恶，出于吾人意之动，亦是当吾人开始选择之时。其实钱王二人之间并非针锋相对，因德洪的了解是在道德层次，而龙溪则是在宗教层次，阳明之说则涵摄两者。

百年以来，王门以外人士即针对龙溪之解释而攻击阳明，为入于佛氏遮拨善恶之说。这种攻击固使得儒者不致失去对善恶的区分，却对阳明极不公正。

318. 先生曰：“众人只说格物要依晦翁，何曾把他的说去用？我著实曾用来。初年[2]与钱友[3]同论做圣贤要格天下之物，如今安得这等大的力量？因指亭前竹子，令去格看。钱子早夜去穷格竹子的道理，竭其心思，至于三日，便致劳神成疾。当初说他这是精力不足，某因自去穷格，早夜不得其理，到七日亦以劳思致疾。遂相与叹，圣贤是做不得的，无他大力量去格物了。及在夷中三年[4]，颇见得此意思；乃知天下之物，本无可格者，其格物之功只在身心上做，决然以圣人为人人可到，便自有担当了。这里意思，却要说与诸公知道。”

330. 问：“先儒谓鸢飞鱼跃[5]，与必有事焉[6]，同一活泼泼地[7]。”先生曰：“亦是天地间活泼泼地，无非此理；便是吾良知

---

〔1〕《傳习录》第三一八条。

〔2〕依照《年谱》，格竹之年发生于 1492 年。

〔3〕此友非钱德洪，因德洪直至 1521 年始见阳明。

〔4〕在 1506—1508 年间，阳明被流放在贵州，谪为驿丞。

〔5〕《诗经》第二三九首《旱麓》。

〔6〕孟子语，见《孟子·公孙丑上》二。

〔7〕程颐《遗书》卷三，一页上。按，此为明道所说。

的流行不息。致良知便是必有事的工夫，此理非惟不可离，实亦不得而离也；无往而非道，无往而非工夫。”

336. 问：“人心与物同体[1]，如吾身原是血气流通的，所以谓之同体。若于人，便异体了；禽兽草木益远矣，而何谓之同体?”先生曰：“你只在感应之几上看，岂但禽兽草木？虽天地也与我同体的，鬼神也与我同体的。”请问，先生曰：“你看这个天地中间，甚么是天地的心?”对曰：“尝闻人是天地的心。”[2] 曰：“人又甚么教做心?”对曰：“只是一个灵明”，可知充天塞地中间，只有这个灵明，人只为形体自间隔了。我的灵明便是天地鬼神的主宰；天没有我的灵明，谁去仰他高？地没有我的灵明，谁去俯他深？鬼神没有我的灵明，谁去辩他吉凶灾祥？天地鬼神万物离却我的灵明，便没有天地鬼神万物了。我的灵明，离却天地鬼神万物，亦没有我的灵明。如此便是一气流通的，如何与他间隔得?”又问：“天地鬼神万物，千古见在；何没了我的灵明，便俱无了?”曰：“今看死的人，他这些精灵游散了，他的天地万物尚在何处?”

〔1〕 此无疑是阳明语，但无法确指其出处。《传习录》第二六七条言此意甚明。

〔2〕《礼记·礼运》。比较 Legge 译，卷一，p. 382。

第三十六章 王夫之的唯物主义

王夫之（王船山，1619—1692）的哲学，到他身后两百年始为人所重视。船山是位学者的儿子，他曾应试科举，并在1642年中举人。其时满人已入主中国。当1648年，清军侵至船山原籍湖南，他曾组织一微小兵力抵抗，冀能挽救明朝于危亡。失败之余，他以三十三岁之龄，隐居原籍附近一山中，历四十年之久，一生尽瘁于撰述，著作涵盖古代与当代、道家、佛家以及儒学[1]。但他为人所不知几达百年之久。他的许多著述——今存者有七十七种——直至19世纪中叶始有出版。而其时引人注意者，仅在于他勇敢的政治学说及其对历史所作的不合正统的诠释。直到今日，他独特的哲学思想始为人所激赏。

除了意识形态的考虑以外，船山哲学之重要性实不止一端。他是一位独立的思想家，宋代唯理派的新儒学与明代唯心派的新儒学，他都攻击，他走向一种新方向。他如此做法——虽非直接影响——为清代的中国思想导夫先路。甚至可以说，船山开创了中国哲学的现代时期。

船山反对唯理与唯心两派的中心论旨，亦即理是普遍而超越，并且先于气之说。他以为理同于气、理本非一成可执之物，而只是事物之条理节文。天地间并无超越与抽象之物如太极或天理者。所谓太极、天理以及心、性，俱必在气上说。

这种哲学，大体同于张载。船山确可称为张载之传人。但是实际上船山有超越于张载者。船山所追求的，不仅是物质性，而且是物质的具体性。依船山之说，横渠之太虚并非一抽象之实体，而为具体；因为道家"无"的观念过于抽象，船山乃强烈地予以反对。结果，船山最有名的格言就是"天下惟器而已"。"器"字，大有别于意指物质力之

〔1〕 关于王夫之生平，参看 Hummel 编 *Eminent Chinese*，pp. 817～819。

"气"。气是一种物质力量，意指事物所由构成的一般质料，而器是具体事物，意指殊别的可捉摸的客观对象或系统。这样理解"器"时，它不仅意指个别的具体事物，更是同样意指体系或建制。器不仅是简单的质料，而且它具有秩序，并表现其内在的理。所以道、理之与器，是一实体的两面。有器必有其理，未有独立于器外之理也。

船山既将理置于次要地位，那么他自然就推翻了宋明新儒家另一主要思想——理欲相对，以及以理制欲。虽说船山也承认人欲必须正当，但他不接受理欲相对立的观点。至于正当的人欲如何可以获致，他肯定了器本身即具有趋于正当的倾向。

在某方面，船山保持了宋明新儒家的传统，并推前一步，此即日新之说。亦如他以前的新儒家，船山视宇宙为一生生不息之历程。在这个历程里，气之阴与阳不断地融合，如是，气与理俱日新不已。

这种哲学适用于政府与历史上，导致了反传统而大胆的结论。理既只是存现于具体事物与制度之中，那么宋明新儒家所制定为历史与社会之典范的"天理"，就根本不存在了。不仅如此，现今之器，既不同于往昔，往昔即不能为现今之范例；因之，船山反对封建制度。他也深信时代愈晚，社会就愈文明。这种进步与演化的思想，是不错的。但是他又认为，既然器从不孤立，而是在时间中彼此关联、不断变迁，此则是依一定之理进行的，这是势，有聪明才智者应顺势。于此，在他的激进哲学里，吾人又见其保守的一面。

由前所述，我们可知，船山远离于新儒家之教的同时，在若干限度内，他仍维持新儒家的传统。他虽明确地反阳明，但仍近于朱熹。在他当时，以及在中国历史上，他并不是第一个主张理同于气的人。刘宗周（1578—1645）亦以此教人[1]，与船山同时之黄宗羲也曾有同样的看法[2]。但没有人像他那样以此观念为基础来建立他的全部哲学系统。他之反理而主器，反对天理而主人欲，开启了颜元与戴震的先河，也给予谭嗣同相当的影响。

船山思想散见于他的许多著作中，下列选录，乃采自《船山遗书》。

---

〔1〕《刘子全书》，卷一，三页上半。

〔2〕《南雷文定》，《四部备要》本，卷三，六页下半。

一、器的世界

天下惟器而已矣。道者，器之道；器者，不可谓之道之器也。无其道则无其器，人类能言之；虽然，苟有其器矣，岂患无道哉！君子之所不知，而圣人知之；圣人之所不能，而匹夫匹妇能之。人或昧于其道者，其器不成；不成，非无器也。无其器则无其道，人鲜能言之，而固其诚然者也。

【编者评述】

程颢亦道器并重[1]。但程颢偏重在道，而船山则重在器。

洪荒无揖让之道，唐虞无吊伐之道，汉唐无射道；未有车马而无御道，未有牢醴璧币钟磬管弦而无礼乐之道；则未有子而无父道，未有弟而无兄道。道之可有而且无者多矣；故无其器，则无其道，诚然之言也，而人特未之察耳。

故古之圣人，能治器而不能治道。治器者，则谓之道；道得，则谓之德；器成，则谓之行；器用之广，则谓之变通；器效之著，则谓之事业。

"形而上者"[2]，非无形之谓。既有形矣，有形而后有形而上。无形之上，亘古今通万变，穷天穷地穷人穷物，皆所未有者也。故曰："惟圣人然后可以践形。"[3] 践其下，非践其上也。故聪明者，耳目也；睿知者，心思也；仁者，人也；义者，事也；中和者，礼乐也；大公至正者，刑赏也；利用者，水火金木也；厚生者，谷蓏丝麻也；正德者，君臣父子也。如其舍此而求诸未有器之先，亘古今，通万变，穷天穷地，穷人穷物，而不能为之名，而况得有其实乎！老氏瞀于此，而曰"道在虚"，虚亦器之虚也；释氏瞀于此，

---

[1] 参看本书第三十一章语录选第5条，程颢谓"形而上为道，形而下为器，须著如此说，器亦道，道亦器，但得道在"。

[2] 《易经·系辞上》第十二章，比较 Legge 译，p. 377。

[3] 《孟子·尽心上》三八。"

而曰“道在寂”，寂亦器之寂也。淫词鄙炙，而不能离乎器，然且标离器之名以自神，将谁欺乎？（《周易外传》卷五）

二、体与用

天下之用，皆其有者也。吾从其用，而知其体之有，岂待疑哉！用有以为功效，体有以为性情，体用胥有而相需以实，故盈天下而皆持循之道。故曰：诚者，物之终始，不诚无物[1]。

何以效之？有者，信也。无者，疑也。俵我之生，洎我之亡，祖祢而上，子孙而下，观变于天地，而见其生，有何一之可疑者哉？……故善言道者，由用以得体。不善言道者，妄立一体而消用以从之。

【编者评述】

体用一源之说，在中国佛教与新儒家中都是一种绵延不断的思想。但很显明地，船山给予“用”优先的地位。在中国哲学史中，尚没有如此强烈重视“用”者。

人生而静以上，既非彼所得见矣；偶乘其聪明之变，施丹垩于空虚，而强命之曰体。聪明给于所求，测万物而得其景响，则亦可以消归其用而无余，其邪说自此逞矣。则何如求之感而遂通者[2]，日观化而渐得其原也。故执孙子而问其祖考，则本支不乱；过宗庙墟墓，而孙子之名氏，其有能亿中之者哉！（同上，卷二）

三、有与无

言无者，激于言有者，而破除之也；就言有者之所谓有，而谓无其有也。天下果何者而可谓之无哉？言龟无毛，言犬也，非言龟

---

〔1〕《中庸》第二十五章。

〔2〕此是参考《系辞上》第十章，比较 Legge 译，p. 370。

也；言兔无角，言麋也，非言兔也。言者必有所立，而后其说成；今使言者立一无于前，博求之上下四维、古今存亡，而不可得穷矣。……

至于不可谓之为无，而后果无矣；既可曰无矣，则是有而无之也。因耳目不可得而见闻，遂躁言之曰无，从其小体而蔽也。善恶可得而见闻也，善恶之所自生，不可得而见闻也，是以躁言之曰无善无恶也。……

言无我者，亦于我而言无我尔；如非有我，更孰从而无我乎？于我而言无我，其为淫遁之辞也明矣。(《思问录》内篇)

四、理与气

气者，理之依也。气盛则理达，天积其健盛之气，故秩叙条理，精密变化而日新。故天子之齐日，膳大牢以充气而达诚也。天地之产，皆精微茂美之气所成，人取精以养生，莫非天也。气之所自盛，诚之所自凝，理之所自给，推其所自来，皆天地精微茂美之化。(《思问录》内篇)

理本非一成可执之物，不可得而见。气之条绪节文，乃理之可见者也。故其始之有理，即于气上见理。迨已得理，则自然成势，又只在势之必然处见理。(《读四书大全说》卷九)

有即事以穷理，无立理以限事。故所恶于异端者，非恶其无能为理也，冏然仅有得于理，因立之以概天下也。……异端之言曰："万变而不出吾之宗。"宗者，冏然之仅得者也，而抑曰吾之宗矣，吾其能为万变乎？如其不能为万变，则吾不出吾之宗，而非万变之不出也。……彼（按：指自然现象）皆有理以成乎事，谓彼之理即吾宗之秩叙者，犹之可也。谓彼之事一出吾宗之结构运行也；非天下之至诞者，孰敢信其然哉！(《续春秋左氏传博议》卷下)

五、生生不已与人之性与命

凡天地之间，流峙动植，灵蠢华实，利用于万物者，皆此气机自然之感为之。盈于两间，备其蕃变，益无方矣。而其无方者，惟以时行，而与偕行。自昼徂夜，自春徂冬，自来今以泝往古，无时不施，则无时不生。故一芽之发，渐为千章之木；一卵之化，积为吞舟之鱼。(《周易内传》卷三)

【编者评述】

变迁之力量，具存于气中。在下文中，船山似乎认为日新是由于天命，事实上，他所要强调的是，即使天命也是日新不已的。

夫性者，生理也，日生则日成也。则夫天命者，岂但初生之顷命之哉！……夫天之生物，其化不息。初生之顷，非无所命也。何以知其有所命？无所命，则仁义礼智无其根也。幼而少，少而壮，壮而老，亦非无所命也。何以知其有所命？不更有所命，则年逝而性亦日忘也。形化者，化醇也；气化者，化生也。二气之运，五行之实，始以为胎孕，后以为长养。取精用物，受于天产地产之精英，无以异也。形日之养，气日以滋，理日以成，方生而受之，一日生而一日受之。受之者，有所自授，岂非天哉？故天日命于人，而人日受命于天。故曰：性者，生也，日生而日成之也。……

惟命之不穷也而靡常，故性屡移而异；抑惟理之本正也，而无固有之疵，故善来复而无难。未成可成，已成可革。性也者，岂一受成侀不受损益也哉？故君子之养性，行所无事，而非听其自然，斯以择善必精，执中必固，无敢驰驱而戏渝已。（《尚书引义》卷三）

六、天理与人欲

礼虽纯为天理之节文，而必寓于人欲以见。虽居静而为感通之则，然因乎变合以章其用。唯然，故终不离人而别有天，终不离欲而别有理也；离欲而别为理，其唯释氏为然。……

即此好货好色之心，而天之以阴骘万物，人之以载天地之大德者，皆其以是为所藏之用。故《易》曰："天地之大德曰生，圣人之大宝曰位。何以守位？曰仁。何以聚人？曰财。"[1] 于此声色臭味，廓然见万物之公欲，而即为万物之公理。大公廓然，物来顺应，则视之听之，以言以动，率循斯而无待外求。非如老子所云五色令人目盲，五声令人耳聋[2]，与释氏之贱以为尘，恶以为贼也。……

使不于人欲之与天理同行者，即是以察夫天理，则虽若有理之可为依据，而总于吾视听言动之感通而有其贞者，不相交涉，乃断弃生人之大用，芟薙无余；日中一食，而后不与货为缘；树下一宿，而后不与色相取；绝天地之大德，蔑圣人之大宝，毁裂典礼，亏替节文，已私炽然而人道以灭，正如雷龙之火，愈克而愈无已也。孟子承孔子之学，随处见人欲，即随处见天理。（《读四书大全说》卷八）

七、历史与政制

治道之极致，上稽《尚书》，折以孔子之言，而蔑以尚矣。其枢则君心之敬肆也，其戒则怠荒刻覈，不及者倦，过者欲速也。其大用，用贤而兴教也。其施及于民，仁爱而锡以极也。以治唐虞，以治三代，以治秦汉，而下迄至于今，无不可以此理推而行也。以理铨选，以均赋役，以诘戎兵，以饬刑罚，以定典式，无不待此以

〔1〕《易经·系辞下》第一章，比较 Legge 译，p. 381。

〔2〕《老子》第十二章。

得其宜也。至于设为规画措之科条，《尚书》不言，孔子不言，岂遗其实而弗求详哉？以古之制治古之天下，而未可概之今日者，君子不以立事。以今之宜治今之天下，而非可必之后日者，君子不以垂法。故封建井田[1]，朝会征伐，建官颁禄之制，《尚书》不言，孔子不言，岂德不如舜、禹、孔子者，而敢以记诵所得者断万世之大经乎？夏书之有《禹贡》，实也，而系之以禹，则夏后一代之法，固不行于商周。周书之有《周官》，实也，而系之以周，则成周一代之规，初不上因于商夏。（《读通鉴论》卷末）

〔1〕 此种制度，大半是传说，分田九百亩，像一井字。八家皆私百亩，同差公田。

第三十七章　颜元之实用性的儒学

由于对宋明时代思辨式的新儒学的反感，以及在某种程度上受传教士传入西洋知识的影响，儒学在17世纪乃趋向于实学与客观真理。顾炎武与阎若璩这两位当代儒家领导人，攻击宋明新儒学，并且提倡实践的与客观的研究，此外吾人已知王夫之也彻底地与早期新儒学分道扬镳；颜元[1]较之以上诸儒则尤甚。虽然有此新精神，但那时的一般趋势，还是调停于朱熹的唯理学派与王阳明的唯心学派之间。不过，颜元则全置朱王两派于不顾，而直接追复于孔孟。

颜元认为新儒家的静坐与读书是浪费时间，也是社会退步的确实缘由。在颜元，理、性、命与诚意，以及类似的宋明新儒家核心课题，只能求之于实际学艺中，如音乐、礼仪、农业及兵法。他本人即习医学，后来与门弟子共耕于畎亩。他教人算学、射御、举重、歌与舞等等，他的书院分设经史、文事、武备以及艺能四厅。一如王夫之，他深信理不离于气。他反对宋明新儒家之说，坚主气质之性亦如人性本身一样是善的。格物并非如朱熹的穷究于理，也非如阳明的省察于心，而是透过真实的经验学习，解决实际的问题。没有人如此毫不调停地反对在他之前已存在了数世纪的思想，也没有任何人像他那样如此强烈地注重实际的经验。然而颜元亦如王夫之，也不能摆脱他那时代的思想模式。他回溯孔孟的思想。并提倡恢复先秦的井田制度。他称实务为“六府”，即水、火、金、木、土、穀；及“六德”，即知、仁、圣、义、忠、和；与“六艺”，即礼、乐、射、御、书、数，以及古代经典中同类的教

---

〔1〕 颜元原籍直隶。幼时习剑术，后又习兵。二十岁时，先有志于王阳明之心学，后改奉朱子之理学。家贫。在1696年被聘为书院山长，于此实行他的实学教法。其生平，参考Hummel编：*Eminent Chinese*, pp. 912~915。

义。颜元虽具有活力，但他的教义仍被这些保守思想所冲淡，不能发展为一强有力的运动。虽其弟子李卲阐扬师说，其显赫亦如其师，但颜元的信徒很少。由于他所攻击的目标，像朱熹学说、读书、词章这些仍盛行于儒门之中，因而他这学派并未能持久。他之攻击朱子，也不为人所接受。不过他的新思想却激发了戴震，也大大地鼓动了正在日渐增长的实学趋向。

颜元的哲学思想是十分素朴而肤浅的，他并不真是一位哲学家。下列摘录，旨在提出他最具哲学性的论点。

一、辩气质之性

程子云："论性论气，二之则不是。"[1] 又曰："有自幼而善，有自幼而恶，是气禀有然也。"[2] 朱子曰："才有天命，便有气质，不能相离。"[3] 而又曰："既是此理，如何恶？所谓恶者，气也。"[4] 可惜二先生之高明，隐为佛氏六贼之说浸乱，一口两舌而不自觉！若谓气恶，则理亦恶，若谓理善，则气亦善。盖气即理之气，理即气之理，乌得谓理纯一善而气质偏有恶哉！

譬之目矣：眶、疱、睛，气质也；其中光明能见物者，性也。将谓光明之理专视正色，眶、疱、睛乃视邪色乎？余谓光明之理固是天命，眶、疱、睛皆是天命，更不必分何者是天命之性，何者是气质之性；只宜言天命人以目之性，光明能视即目之性善，其视之也则情之善，其视之详略远近则才之强弱，皆不可以恶言。盖详且远者固善，即略且近亦第善不精耳，恶于何加！惟因有邪色引动，障蔽其明，然后有淫视，而恶始名焉。然其为之引动者，性之咎乎？气质之咎乎？若归咎于气质，是必无此目而后可全目之性矣，非释氏六贼之说而何！……"

---

〔1〕《遗书》卷六，二页上半，载《二程全书》。
〔2〕同上，卷一，七页下半。
〔3〕《朱子语类》，1880 年版，卷四，九页上半。
〔4〕同上，卷四，九页下半。

【编者评述】

数百年来，新儒家都以气质之性为恶之根源。颜元则直斥其说。自然，颜元也必须解释罪恶之源，他认为那是由于外来的诱引与激动；而这些都来自气质之性，所以吾人可以说，颜元并没有完全异于宋明新儒家。不过，在宋明新儒家，气质之性本身是罪之根源；而在颜元，则只是罪恶的媒介。

朱子原亦识性，但为佛氏所染，为世人恶习所混。若无程（颐）、张（载）气质之论[1]，当必求“性情才”及“引蔽习染”七字之分界，而性情才之皆善，与后日恶之所从来，判然矣。惟先儒既开此论，遂以恶归之气质而求变化之，岂不思气质即二气四德[2]所结聚者，乌得谓之恶！其恶者，引蔽习染也……

【编者评述】

所谓恶是由于不良影响等等，颜元实际上是复述孟子之说。事实上，他的整个人性论直承孟子。其后，戴震亦如是。

诸儒多以水喻性，以土喻气，以浊喻恶[3]，将天地予人至尊至贵至有用之气质，反似为性之累者然。不知若无气质，理将安附！且去此气质，则性反为两间无作用之虚理矣……

程子（程颢）云：“清浊虽不同，然不可以浊者不为水！”[4]此非正以善恶虽不同，然不可以恶者不为性乎？非正以恶为气质之性乎？请问浊是水之气质否？吾恐澄澈渊湛者，水之气质，其浊之者，乃杂入水性本无之土，正犹吾言性之有引蔽习染也。其浊之有远近多少，正犹引蔽习染之有轻重浅深也。若谓浊是水之气质，则浊水有气质，清水无气质矣，如之何其可也！（《存性编》卷一）

---

〔1〕参看本书第三十章，选文第41条。

〔2〕二气谓阴阳，四德谓元亨利贞，此为《易经》上之诸种特质，为创造与存有之宇宙过程。四德可为四种力量，因此四者是动态的；而既称为“德”，则四者是善的。

〔3〕例如程颢，参看本书第三十一章，语录选第7条。

〔4〕《遗书》卷一，七页下半。

二、理气合一

万物之性，此理之赋也；万物之气质，此气之凝也。正者此理此气也，间者亦此理此气也，交杂者莫非此理此气也；高明者此理此气也，卑暗者亦此理此气也；清厚者此理此气也，浊薄者亦此理此气也；长短、偏全、通塞莫非此理此气也。至于人，则尤为万物之粹，所谓“得天地之中以生”[1]者也。二气四德者，未凝结之人也，人者已凝结之二气四德也。存之为仁、义、礼、智，谓之性者，以在内之元、亨、利、贞名之也；发之为恻隐、羞恶、辞让、是非，谓之情者，以及物之元、亨、利、贞言之也；才者，性之为情者也，是元、亨、利、贞之力也。谓情有恶，是谓已发之元、亨、利、贞，非未发之元、亨、利、贞也。谓才有恶，是谓蓄者元、亨、利、贞，能作者非元、亨、利、贞也；谓气质有恶，是元、亨、利、贞之理谓之天道，元、亨、利、贞之气不谓之天道也。噫！天下有无理之气乎？有无气之理乎？有二气四德外之理气乎？（《存性编》卷二）

三、知识来自亲验

知无体，以物为体，犹之目无体，以形色为体也。故人目虽明，非视黑视白，明无由用也；人心虽灵，非玩东玩西，灵无由施也。今之言致知者，不过读书、讲问、思辨已耳，不知致吾知者，皆不在此也。辟如欲知礼，任读几百遍礼书，讲问几十次，思辨几十层，总不算知；直须跪拜周旋，捧玉爵，执币帛，亲下手一番，方知礼是如此，知礼者，斯至矣。辟如欲知乐，任读乐谱几百遍，讲问思辨几十层，总不能知；直须搏击吹，口歌身舞，亲下手一番，方知

〔1〕《遗书》卷一，三页上半，虽未表明此句究为程颐或程颢所说，但大半为后者之语。参看本书第三十一章语录选第4条。

乐是如此，知乐者，斯至矣。是谓“物格而后知至”[1]。……“格”即手格猛兽之格。(《四书正误》卷一)

【编者评述】

在这些简单的阐说中，已指出几项重要的观点。学习必须通过个人经验积极地追求；知识的对象不是空洞的概念，而是真实而具体的事物，而且知与行合一。不待烦言，他只选择那些可以支持他的理论的经验例证；他的逻辑推论也许有瑕疵，但是观点却极具现代性。对于格物之格的解释，他非常接近司马光的论点，而和程颐、朱熹完全相反[2]。

---

〔1〕《大学》原文。

〔2〕参看本书第三十二章，语录选第44条之评述。

第三十八章　戴震"理之哲学"——秩序

在18世纪的中国，朱子唯理派的新儒家仍然具有影响力，但其趋势已然反其道而行。这种运动变得非常强烈而有力，发轫于顾炎武与阎若璩，他们这时候倾注于研究客观真理而放弃思辨之学。没有证据，学者们拒绝接受任何事务。他们唯一的兴趣，便是从具体事实中去求得真理。因之，此一运动称之为"考证学"。虽然他们兴趣之中心仍在儒家经典，但他们都深入地从事于具体科目的研究，像训诂学、历史、天文学、数学、地理、古籍校勘，等等。他们反对宋代的抽象学问，唯理派新儒家便是其中主要的产物，他们也投下心力于汉代的早期经籍研究以求证。职是之故，这种运动亦名汉学。就哲学上的意义来讲，便是反对朱熹，而在其方法学上来讲，采用客观、归纳与批判的方法。整个运动中的首脑人物便是戴震。

事实上，戴震最好称之为考证学派之大师，远甚于他之为一哲学家。但他的考证与哲学实在不能分开，因为两者之间是相辅相成的。他在数学、天文、水利、音韵、校勘、典籍辨伪等方面都是专家。在这些研究中，他批判地引用演绎法与比较法。和他同时代学者为考证而考证大不相同的是，戴震把这些方法基本上视为显示真理的一种手段。同时，由于他的方法及具体的探讨，他视理为一种对具体日常事务与人事有条理、有系统的安排。很显明地，像这样心态间架的思想家，不会满意一种抽象而超越的理的观念。他说，宋明儒者视理为"必有物焉"，但对戴震而言，理不过是事物之条理，所谓事物，他认为"不出乎日用饮食而已矣"。

这种视理为条理的观念可追溯自汉代，所以戴震在这方面并非首创者。但没有人像他把这个观念发挥得这样详尽，也没有人像他一样推衍得这样强而有力。以这样一个理之观念为前提，他进一步认为穷理之

道，并非如朱熹所说；理智的思辨，亦非如阳明所说，自心的内省，而是用一种批判地、分析地、不厌其烦地而且客观地来探究事务。

戴震的理之观念，也使得他强烈反对宋明新儒家有关情与欲的见解，他觉得宋明儒把情与欲说差了。在他的信念中，情不得，而理未有可得者，因为“理也者，情之不爽失也”。事实上，宋明儒从未如此的谴责情与欲，仅谓情欲之私与过甚，而于戴氏所称情欲之爽失，并无不同。不过，这也不容否认，当宋明新儒家比照理欲时，以理为善，而欲为恶，而戴震则不容许这样相反的看待。在这方面，他从孟子的性善说得到支持，而阐释其爽失，乃起于私。戴震既主张理乃情之不爽失者，他不得不预设一种不变的、客观的与必然的理作为准则。这就是他所谓心之所“必然”的理义原则。他并不反对普遍性之真理，除了他坚持这些理，都是确定而内在于具体与日常事物之中。

在另一方面，他传承着宋明新儒家一个重大的思想，但他也是以条理的字义解之。他亦如宋明儒一样，认为宇宙为一生生不已的绵延不断的历程〔1〕。不过，这一历程，不仅是一种宇宙运作，它还是一种自然秩序，在这秩序中，可见到许多基本道德价值于其中。

戴震或是一位在清代最伟大的思想家。他家贫，从未中举〔2〕。他到晚年始攻击朱子，那时候他才撰写《孟子字义疏证》，下列摘录俱采自该书。这是他最重要的一部著作，其中涵摄着他的大部分哲学思想。但是，一百年来，这部书并未有任何影响，一部分原因是由于其学说不够深刻，另一部分原因则由于有清一代，对哲学兴趣亦不够浓厚。不过，到了20世纪，他突然为人所盛道，这无疑是因为他的哲学适合那时代的脉动。

---

〔1〕 关于此一观念，参看本书第三十二章，选文第22条；及第三十四章，选文第84条。

〔2〕 戴震原籍安徽。家贫，在1740—1742年，他教蒙馆，其父在此为布商。他继续治经并为塾师，因而得以缔交当时已有成就与具有潜力之通儒。因其本身学术，使海内渐知有戴先生者。在1762年，他获举荐，但屡试不第。1773年，钦命充四库全书馆纂修。在1775年会试又未第，但赐同进士第出身，授翰林院庶吉士，一个最高荣誉之职位。他继续纂修，卒于官。关于戴震较详细资料，参见Hummel编 *Eminent Chinese*，pp. 695 ~ 700。

《孟子字义疏证》[1]

一、理

1. 理者，察之而几微必区以别之名也，是故谓之分理；在物之质，曰肌理，曰腠理，曰文理[2]。得其分则有条而不紊，谓之条理。孟子称“孔子之谓集大成”[3]，曰：“始条理者，智之事也；终条理者，圣之事也。”[4] 圣智至孔子而极其盛，不过举条理以言之而已矣。《易》曰：“易简而天下之理得。”[5] 自乾坤言，故不曰“仁智”而曰“易简”。“以易知”，知一于仁爱平恕也；“以简能”[6]，能一于行所无事也。“易则易知，易知则有亲，有亲则可久，可久则贤人之德”[7]，若是者，仁也。“简则易从，易从则有功，有功则可大，可大则贤人之业”[8]，若是者，智也。天下事情，条分缕〔析〕，以仁且智当之，岂或爽失几微哉！《中庸》曰：“文理密察，足以有别以。”[9]《乐记》曰:“乐者，通伦理者也。”[10] 郑康成注云:“理，分也。”许叔重《说文解字序》曰：“知分理之可相别异也。”古人所谓理，未有如后儒之所谓理者矣。

2. 问：古人之言天理，何谓也？

曰：理也者，情之不爽失也，未有情不得而理得者也。凡有所

---

〔1〕其书包括四十三条，分上、中、下三卷。实际上并非《孟子》书之疏证，而是就《孟子》书中的重要哲学观念而加以讨论。我所采用的版本，见胡适（1891—1962）《戴东原的哲学》，上海，1927。

〔2〕戴震自注：“亦曰文缕。理、缕，语之转耳。”

〔3〕《孟子·万章下》一。

〔4〕同上。

〔5〕《系辞上》第一章，比较 Legge 译，p. 349。

〔6〕二句同上。

〔7〕同上。

〔8〕同上。

〔9〕《中庸》第三十一章。

〔10〕《礼记·乐记》，比较 Legge 译，卷二，p. 95。

施于人，反躬而静思之："人以此施于我，能受之乎？"凡有所责于人，反躬而静思之："人以此责于我，能尽之乎？"以我絜之人，则理明。天理云者，言乎自然之分理也[1]；自然之分理，以我之情絜人之情，而无不得其平是也。……情得其平，是为好恶之节，是为依乎天理[2]。古人所谓天理，未有如后儒之所谓天理者矣。

【编者评述】

戴震之所以无情地攻击性理之说，部分是由于雍正皇帝（1723—1735年在位）以性理之说来作为他高压统治的理论依据而促成的。

3. 问：以情絜情而无爽失，于行事诚得其理矣；情与理之名何以异？

曰：在己与人皆谓之情，无过情、无不及情之谓理。《诗》曰："天生烝民，有物有则；民之秉彝，好是懿德。"[3] 孔子曰："作此诗者，其知道乎！"[4] 孟子申之曰："故有物必有则，民之秉彝也，故好是懿德。"[5] 以秉持为经常曰则，以各如其区分曰理，以实之于言行曰懿德。物者，事也；语其事，不出乎日用饮食而已矣；舍是而言理，非古贤圣所谓理也。

10. 问：宋以来之言理也，其说为"不出于理则出于欲，不出于欲则出于理"，故辨乎理欲之界，以为君子小人于此焉分。今以情之不爽失为理，是理者存乎欲者也，然则无欲亦非欤？

曰：孟子言"养心莫善于寡欲"[6]。明乎欲不可无也，寡之而已。人之生也，莫病于无以遂其生。欲遂其生，亦遂人之生，仁

---

〔1〕"分理"本义为人体肌纤维，引申为分别与辨别之义，特别指是与非之分。

〔2〕戴震自注："《庄子》，庖丁为文惠君解牛，自言：'依乎天理，批大郤，导大窾，因其固然，技经肯綮之未尝，而况大郤乎！'天理，即其所谓'彼节者有间，而刀刃者无厚，以无厚入有间'，适如其天然之分理也。"（译按：文惠君即梁惠王，约公元前371—前320年，此故事载《庄子·养生主》，《南华真经》卷二，二页上半，比较 Giles 译《庄子》，1961年版，p.48）

〔3〕《诗经》第二六〇首《烝民》。

〔4〕引见《孟子·告子上》六。

〔5〕同上。

〔6〕同上，《尽心下》三五。

也；欲遂其生，至于戕人之生而不顾者，不仁也。……然则谓“不出于正则出于邪，不出于邪则出于正”，可也；谓“不出于理则出于欲，不出于欲则出于理”，不可也，欲，其物；理，其则也（译按：即是非之标准)。……凡出于欲，无非以生以养之事，欲之失为私，不为蔽〔1〕；自以为得理，而所执之实谬，乃蔽而不明。

天下古今之人，其大患，私与蔽二端而已。私生于欲之失，蔽生于知之失；欲生于血气，知生于心。因私而咎欲，因欲而咎血气；因蔽而咎知，因知而咎心〔2〕，老氏所以言“常使民无知无欲”〔3〕，彼自外其形骸，贵其真宰，后之释氏，其论说似异而实同。宋儒出入于老、释〔4〕，故杂乎老、释之言以为言。《诗》曰：“民之质矣〔5〕，日用饮食〔6〕。”《记》曰：“饮食男女，人之大欲存焉〔7〕。”圣人治天下，体民之情，遂民之欲，而王道备。

【编者评述】

道德之恶，源于自私与蒙蔽，此论可以溯自孟子〔8〕。但戴氏之思想核心，还是孔子的中庸之教。

13. 问：自宋以来，谓“理得于天而具于心”〔9〕，既以为人所同得，故于智愚之不齐归诸气禀，而敬肆邪正概以实其理欲之说。

---

〔1〕胡适评曰：“此意未经前人道过”，《戴东原的哲学》附录，五四页。

〔2〕“心”字为胡适所加，极是。同上引书，五五页之注。

〔3〕《老子》第三章。

〔4〕戴震于此有一长注，详述程颐、张载与朱子出入钻研老、释之情形。

〔5〕“质”字亦可释为“争论”或“简单”等义。（译按：陈先生英译本采通说，训“质”为安定。）

〔6〕《诗经》第一六六首《天保》。

〔7〕《礼运》，比较 Lepge 译《礼记》，卷一 p. 380。

〔8〕参见《孟子·告子上》六至八。

〔9〕《朱子语类（1880 年版）卷九八，九页上半：“理在人心，是谓之性……性便是许多道理，得之于天，而具于心者。”

老氏之“抱一”[1]、“无欲”[2]，释氏之“常惺惺”[3]，彼所指者，曰“真宰”，曰“真空”[4]，而易以理字，便为圣学。既以理为得于天，故又创理气之说，譬之“二物浑沦”[5]。于理极其形容，指之曰“清净空阔”[6]。不过就老、庄、释氏所谓“真宰”、“真空”者转之以言夫理，就老、庄、释氏之言，转而为六经[7]、孔、孟之言。今何以剖别之，使截然不相淆惑欤？

曰：天地。人物、事为，不闻无可言之理者也，《诗》曰："有物有则[8]是也。物者，指其实体实事之名；则者，称其纯粹中正之后。实体实事，罔非自然，而归于必然，天地、人物、事为之理得矣。夫天地之大，人物之蕃，事为之委曲条分，苟得其理矣，如直者之中悬，平者之中水，圆者之中规，方者之中矩，然后推诸天下万世而准。《易》称："先天而天弗违，后天而奉天时。天且弗违，而况于人乎？况于鬼神乎？"[9]《中庸》称："考诸三王而不谬，建诸天地而不悖，质诸鬼神而无疑，百世以俟圣人而不惑。"夫如是，是为得理，是为“心之所同然”[10]。孟子曰："规矩，方圆之至也，圣人，人伦之至也。"[11]语天地而精言其理，犹语圣人而言乎其可法耳。尊是理，而谓天地阴阳不足以当之，必非天地阴

---

〔1〕《老子》第十章。

〔2〕同上，第五十七章。

〔3〕此为一禅宗共同的名句，为瑞岩禅师（公元850—910）语。参见《五灯会元》卷七，在《续藏经》第七部第一集，卷二下，第十一函，一二〇页下半。引见《明觉禅师（公元980—1052）语录》卷三，《大藏经》，卷四七，六九〇页。但此句却不见于《景德传灯录》之瑞岩一节中，参看《四部丛刊》本，卷一七，一七页下半至一八页上半。

〔4〕此处戴震自注，引《庄子·养生主》文中提及“真宰”；又引佛典三段提及“真空”。

〔5〕此乃指朱子之说，见《朱子全书》，1713年版，卷四九，五页下。参看本书第三十四章选文第110条。《朱子全书》标此语出于朱子《答刘叔文书》，且谓见于《朱子文集》，但查《文集》，无以此为题之书信。

〔6〕朱子语，参看《朱子语类》卷一，三页上半。

〔7〕原始的六经为《书》、《诗》、《易》、《礼》、《春秋》及《乐经》，《乐经》现已散佚，宋以后以《周礼》代之。

〔8〕《诗经》第二六〇首《烝民》。

〔9〕《易经》，第一卦《乾卦·文言》，比较 Legge 译，p. 417。

〔10〕孟子之说，谓道德原则，即“义理”。参看《孟子·告子上》七。

〔11〕同上，《离娄上》二。

阳之理则可。天地阴阳之理，犹圣人之圣也；尊其圣，而谓圣人不足以当之可乎哉？圣人亦人也，以尽乎人之理，群共推为圣智。尽乎人之理非他，人伦日用尽乎其必然而已矣。推而极于不可易之为必然，乃语其至，非原其本。后儒从而过求，徒以语其至者之意言思议视如有物，谓与气浑沦而成，闻之者习焉不察，莫知其异于《六经》、孔、孟之言也。举凡天地、人物、事为，求其必然不可易，理至明显也。从而尊大之，不徒曰天地、人物、事为之理，而转其语曰“理无不在”，视之“如有物焉”，将使学者皓首茫然，求其物不得。非六经、孔、孟之言难知也，传注相承，童而习之，不复致思也。

【编者评述】

戴震之说，谓禽兽只知血气之自然，而人则知理义之必然。只有人心能导引人由血气心知之自然而进乎义理之必然。戴震既视血、气、心、知[1]为构成人性的要素，于是血气可引人为恶。血气既是气质之性，戴震实已赞同新儒家将人之恶诿诸气质之性的说法，而这一学说却是他所大肆挞伐的。

二、性

20. 性者，分于阴阳五行以为血气、心知、品物，区以别焉，举凡既生以后所有之事、所具之能、所全之德，咸以是为其本，故《易》曰：“成之者性也。”[2] 气化生人生物以后，各以类滋生久矣；然类之区别，千古如是也，循其故而已矣。在气化曰阴阳，曰五行，而阴阳五行之成化也杂糅万变，是以及其流形，不特品物不同，虽一类之中，又复不同。凡分形气于父母，即为分于阴阳五行，人物以类滋生，皆气化之自然。《中庸》曰：“天命之谓性。”[3] 以生而限于天，故曰天命。《大戴礼记》曰：“分于道谓之命，形于

---

[1] 参看本章二、性。

[2] 《系辞上》第五章，比较 Legge 译，p. 356。

[3] 《中庸》第一章。

一谓之性。"[1] 分于道者，分于阴阳五行也。一言乎分，则其限之于始，有偏全、厚薄、清浊、昏明之不齐，各随所分而形于一，各成其性也。然性虽不同，大致以类为之区别，故《论语》曰："性相近也"[2]，此就人与人相近言之也。《孟子》曰："凡同类者举相似也，何独至于人而疑之！圣人与我同类者。[3]" 言同类之相似，则异类之不相似明矣；故诘告子"生之谓性"[4] 曰："然则犬之性犹牛之性，牛之性犹人之性与?"[5] 明乎其必不可混同言之也。天道，阴阳五行而已矣；人物之性，咸分于道，成其各殊者而已矣。

三、才

29. 才者，人与百物各如其性以为形质，而知能遂区以别焉，孟子所谓"天之降才"[6] 是也。气化生人生物，据其限于所分而言谓之命，据其为人物之本始而言谓之性，据其体质而言谓之才。由成性各殊，故才质亦殊。才质者，性之所呈也；舍才质，安睹所谓性哉。……后儒以不善归气禀。孟子所谓性、所谓才，皆言乎气禀而已矣。其禀受之全，则性也；其体质之全，则才也。禀受之全，无可据以为言，如桃杏之性全于核中之白，形色臭味，无一弗具，而无可见，及萌芽甲坼，根干枝叶，桃与杏各殊，由是为华为实，形色臭味无不区以别者；虽性则然，皆据才见之耳。成是性，斯为是才。别而言之，曰命，曰性，曰才；合而言之，是谓天性。

---

〔1〕《本命第八十》，《四部丛刊》本，卷一三，三页上半。
〔2〕《阳货》二。
〔3〕《孟子·告子上》七。
〔4〕同上，《告子上》三。
〔5〕同上。
〔6〕同上，《告子上》七。

四、仁义礼智

36. 仁者，生生之德也；"民之质矣，日用饮食"[1]，无非人道所以生生者。一人遂其生，推之而与天下共遂其生，仁也。……自人道溯之天道，自人之德性溯之天德，则气化流行，生生不息，仁也。由其生生，有自然之条理。观于条理之秩然有序，可以知礼矣；观于条理之截然不可乱，可以知义矣。在天为气化之生生，在人为其生生之心，是乃仁之为德也；在天为气化推行之条理，在人为其心知之通乎条理而不紊，是乃智之为德也。惟条理，是以生生；条理苟失，则生生之道绝。

【编者评述】

以仁为生生不息，这是宋代新儒家的贡献[2]。

五、权

41. 问：宋儒亦知就事物求理也，特因先入于释氏，转其所指为神识者以指理，故视理"如有物焉"，不徒曰"事物之理"，而曰"理散在事物"。事物之理，必就事物剖析至微而后理得；理散在事物，于是冥心求理，谓"一本万殊"，谓"放之则弥六合，卷之则退藏于密"[3]，实从释氏所云"遍见俱该法界，收摄在一微尘"[4]者比类得之。既冥心求理，以为得其体之一矣；故自信无欲则谓之理，虽意见之偏，亦曰"出于理不出于欲"。徒以理为"如有物焉"，则不以为一理而不可；而事必有理，随事不同，故

---

[1] 参看本书589页注[6]。

[2] 参看本书第三十一章，语录选第11条，及第三十二章，语录选第42条。

[3] 朱子《中庸章句》序。参看本书第五章。

[4] 我无法寻出此引句之出处。

又言"心具众理，应万事；心具之而出之"[1]，非意见固无可以当此者耳。况众理毕具于心，则一事之来，心出一理应之；易一事焉，又必易一理应之；至百千为亿，莫知纪极。心既毕具，宜可指数；其为一，为不胜指数，必又有说，故云"理一分殊"。然则《论语》两言"一以贯之"[2]，朱子于语曾子[3]者，释之云："圣人之心，浑然一理，而泛应曲当，用各不同；曾子于其用处，盖已随事精察而力行之，但未知其体之一耳。"[4] 此解亦必失之。二章之本义，可得闻欤?

曰"一以贯之"，非言"以一贯之"也。道有下学上达之殊致，学有识其迹与精于道之异趋；"吾道一以贯之"，言上达之道即下学之道也。……孟子曰："博学而详说之，将以反说约也。"[5] "约"谓得其至当；又曰："守约而施博者，善道也；君子之守，修其身而天下平。"[6] "约"谓修其身。六经、孔、孟之书，语行之约，务在修身而已；语知之约，致其心之明而已；未有空指"一"而使人知之求之者。致其心之明，自能权度事情，无几微差失，又焉用知"一"求"一"哉。

【编者评述】

宋明新儒家从未视理"如有物焉"。他们分辨形而上者（如理）与形而下者（如物、器），但戴震不接受这种分法。在这方面，他与王夫之、颜元的立场是相同的。

---

〔1〕 朱子《大学章句》对首句之疏注。同时，参看朱子《孟子集注》对《尽心上》一之疏注。参看本书561页注〔2〕。

〔2〕《论语·里仁》一五、《卫灵公》二。

〔3〕 孔子门人曾子，本章所指是《论语·里仁》一五之语。

〔4〕《论语集注·里仁》一五，对"参乎，吾道一以贯之，曾子曰：唯"等句注疏。

〔5〕《孟子·离娄下》一五。

〔6〕 同上，《尽心下》三二。

第三十九章　康有为之大同哲学

正如所有儒家一样，康有为（1858—1927）[1]亦试图将儒家教义在政府与社会中付诸实践。但没有一位儒者曾像他这样，为了改革而改变了孔子、儒家经典以及若干儒家基本学说中的许多观念。

有许多因素，促使这种改革无法避免。在19世纪的最后十年，改革声浪在中国高唱入云，愈来愈感受到西方科学与基督教的影响。对佛教的兴趣也正在复苏。古文经学家（主张维持先秦以古文所写的经书）与今文经学家（拥护以汉代隶书写定的经书）两者之间的争辩，再度兴起了。今文经学较占上风，不视孔子为先师，也不视经籍纯为历史载籍，而是视孔子为改革世界的“素王”，认为经籍中寓有他主张改革的“微言大义”。康有为更推波助澜，最后他成为这一学派之中心。除此以外，程颐的唯理主义的热情已经消歇了，学者转而渐趋于陆象山、王阳明的新儒家唯心主义，亦即转向目的取向的行动精神，而摆脱了程、朱冷冰冰的抽象思辨。康有为也深受其师朱次琦的影响，朱次琦为当时

---

[1] 康有为，广东南海人，因而人尊称“南海先生”。年十九游于同县朱次琦之门。于1888年，上书光绪帝（1875—1908年在位）请求变法，书格阻不达。1891年，讲学于广州，梁启超即众门人之一。1895年，在京师中进士，创强学会与新学会。斯年，中国败于日本，有为集十八省生员公车上书，拒与日言和，并应速变法。上书未递达皇帝。两年后，有为复再上书，此时光绪帝意欲开始变法。于1898年，因太傅之荐，有为与光绪商谈两小时，决意改革。许多诏命，令饬全面改革。但当卫戍京师的袁世凯被要求支援清帝，并逮捕首要反对人物慈禧太后时，反而通报太后。变法运动终告失败。

有为逃往香港，然后至日本、南洋、美国与欧洲，亡命海外达十六年。1899年在加拿大组设保皇党，但此时光绪帝实是处于软禁中。1912年中华民国成立，有为返国。1914年，有为主张立孔教为国教；1917年，参与宣统帝（1909—1912年在位）复辟运动，复告失败。1924年，再度尝试复辟亦未果。一位激烈的改革家变为首要的反动者，在举世非议中逝去，但由于他的学术成就与忠于儒学，自少即被称为康圣人。关于其详细的生平资料参看罗荣邦编《康有为》一书。

名儒，亦为陆王学之热诚崇拜者。由于以上这许多因素的凑泊，使康有为构成他非常特殊的学说，以孔子为前无古人、后无来者的改造家，历史依三世演进，最后到乌托邦或为大同世，而“仁”就是“以太”与“电”。

康氏以孔子为有心于托古改制的改革家，由此演至于怀疑尧舜圣王之盛业及其史迹的真实性。这样勇于否定远古相传的儒家的偶像，实质上即直趋于一种革命。康氏高足梁启超所言并不夸大，他说其师三书（译按：指《新学伪经考》、《孔子改制考》与《大同书》），如飓风、如火山大喷火、如大地震〔1〕。但有趣的是，康有为这位改革者，还是必须以古代为根据，而他的权威性本身也要以古代为权威，即使那古代权威根本就是他臆想出来的。

不管他多么保守，也被他历史进化的新观念所抵消了。三世之说并非新创，例如对康氏有重大影响的汉代今文经学派大师董仲舒〔2〕即主张过。不过康有为并不像董仲舒那样视历史为循环，而视为一种进化。这种思想可能来自西方，但康氏坚以为源自孔子。

有为是在他所注《礼记》一书中，主张三世之说。他说孔子曾主张历史的进化，是由据乱世而至升平世（小康），最后至太平世（大同）。有为赞成其说，并不全是对进化新说之回应，更是为他政治的改造提供哲学根据。在 19 世纪 80 年代，有为尚年轻时即热衷于改革运动。他联合其他学者，一再地请求皇帝重造中国。在 1898 年发动了他戏剧性的百日维新。在这次维新里，他深信中国虽然尚未能进入大同世，但必须进入小康世。诏令已颁，从速进行政治、教育、经济及军事的改革，仿效西洋。但为保守的慈禧太后所阻而失败，终致迫而逃命。

康氏的大同世之说，是如此的激进，以至于他的《大同书》直到 1935 年（即康氏死后八年）始行问世。在前述《礼运注》里，已寓其义。此注写于 1884—1885 年。《大同书》虽以 19 世纪 80 年代的初稿为基础，但却直至 1901—1902 年始完成。无论如何，他那彻底废除国界、家庭、阶级以及各种差别的思想，相对于他的时代而言，实在太前进了，不易为人所接受。其他哲学家也有过乌托邦的思想，但康有为和他

---

〔1〕 梁启超《清代学术概论》九四页。

〔2〕 参看本书第十四章，附加节选（四）历史的循环。

们不同，他吸收多方面的灵感——儒、耶、佛——缀成一个详细的理想社会组织与结构，如公社生活、公立儿童蒙养院、火葬并以其灰烬施肥。

这种乌托邦的哲学，其基础有二，即他的历史进化论以及他对“仁”的解释。康有为以此等同于孟子所称“不忍人之心”[1]。仁也是一种引力，结合所有人而为一体。它是弥漫各处的创发的力量，它是以太或电，它是生生不息，它是博爱。传统儒家中，爱由亲始，亲亲而仁民，最后仁民而爱物[2]。大同世便是这些逐步拓展的逻辑性的极致。康有为在想象力与行动上，都相当具有革命性，但在这一点以及其他方面，他还都在儒家主流之内。

选　录

一、三世说

人道进化，皆有定位。自族制而为部落，而成国家，由国家而成大统。由独人而渐立酋长，由酋长而渐正君臣，由君臣而渐为立宪，由立宪而渐为共和。由独人而渐为夫妇，由夫妇而渐定父子，由父子而兼锡尔类，由锡类而渐为大同，于是复为独人。盖自据乱进为升平，升平进为太平，进化有渐，因革有由，验之万国，莫不同风。观婴儿可以知壮夫及老人，观萌芽可以知合抱至参天，观夏殷周三统[3]之损益，亦可推百世之变革矣。孔子之为《春秋》，张为三世。据乱世则内其国而外诸夏，升平世则内诸夏外夷狄，太平世则远近大小若一。盖推进化之理而为之。孔子生当据乱之世，今者大地既通，欧美大变，盖进至升平之世矣。异日天地大小远近如一，国土既尽，种类不分，风化齐同，则如一而太平矣。孔子已预知之。(《论语注》)

---

[1] 《孟子·公孙丑上》六。

[2] 同上，《尽心上》四五。

[3] 参看本书261页注[1]。

【编者评述】

与历史循环论者相较，儒者常视历史进展为一治一乱。康氏为保持并绵延这种传统乃改制三重之道。

孔子之法，务在因时：当草昧乱世，教化未至，而行太平之制，必生大害。但当升平世而仍守据乱，亦生大害也。譬之今当升平之时，应发自主自立之义，公议立宪之事；若不改法，则大乱生。孔子思患而预防之，故制三重之道，待后世之变通，以去其弊。此孔子立法之至仁也。（《中庸注》）

二、孔子改制

乃上古昔，尚勇竞力，乱萌惨黩。天闵振救，不救一世而救百世。乃生神明圣王，不为人主而为制法主，天下从之，民萌归之。自战国至后汉八百年间，天下学者无不以孔子为王者。……孔子有归往之实，即有王之实；有王之实，而有王之名，乃其固然。然大圣不得已而行权，犹谦逊曰，假其位号，托之先王，托之鲁[1]君，为寓王，为素王。（《孔子改制考》卷八）

凡大地教主，无不改制立法也，诸子已然矣。中国义理制度皆立于孔子，弟子受其道而传其教，以行之天下，移易其旧俗，若冠服、三年丧、亲迎、井田[2]、学校、选举。（同上，卷九）

孔子为教主、为神明圣王，配天地育万物，无人无事无义不围范于孔子大道中，乃所以为生民未有之大成至圣也。……

孔子之为教主为神明圣王何在？曰：在六经[3]。六经皆孔子

---

〔1〕 孔子故里。

〔2〕 关于此一制度的描述，参看本书82页注〔2〕。虽说儒家与新儒家坚认在古代曾经实施井田，而且力促其复兴，但并无证据显示它曾实施过。

〔3〕 六经即《书》、《诗》、《易》、《礼》、《乐》（现已散佚）与《春秋》。自宋代以来，《乐经》为《周礼》所替代。

所作也，汉以前之说，莫不然也。学者知六经为孔子所作，然后孔子之为大圣、为教主，范围万世而独称尊者，乃可明也。知孔子为教主，六经为孔子所作，然后知孔子拨乱世致太平之功。凡有血气者，皆日被其殊功大德，而不可忘也。（同上，卷十）

【编者评述】

康有为乃视孔子为教主之第一人，而且他强烈地主张儒教为国教。正由于这种主张，他在晚年被目为反动者。此外他以六经俱为孔子所作，这也被认为是反动。不过，他并不那样反动。他专撰一书来说明所有古文经籍都是伪作，因为此一学说根本推翻了清代学术的整个基础，使得学者们都必须以新眼光重新检讨整个儒家传统。

圣人惟欲利天下，“言不必信，惟义所在”[1]；无征不信，不信，民不从[2]。故一切制度托之三代先王以行之；若谓圣人行事不可依托，则是以硁硁之小人律神化之孔子矣。（同上，卷一一）

三、不忍人之心

夫见见觉觉者，形声于彼，传送于目耳，冲触于魂气，凄凄怆怆，袭我之阳，冥冥岑岑，入我之阴，犹犹然而不能自已者，其何朕耶？其欧人所谓以太耶？其古所谓不忍之心耶？其人人皆有此不忍人之心耶？宁我独有耶？而我何为深深感朕？

康子乃曰：若无吾身耶？吾何有知而何有亲？吾既有身，则与并身之所通气于天、通质于地、通息于人者，其能绝乎？其不能绝乎？其能绝也，抽刀可断水也；其不能绝也，则如气之塞于空而无不有也；如电之行于气而无不通也，如水之周于地而无不贯也，如脉之周于身而无不澈也。山绝气则崩，身绝脉则死，地绝气则散。然则人绝其不忍之爱质乎，人道将灭绝矣。灭绝者，断其文明，而还于野蛮，断其野蛮，而还于禽兽之本质也夫。

---

〔1〕《孟子·离娄下》一一。

〔2〕《中庸》第二十九章。

夫浩浩元气，造起天地，天者一物之魂质也，人者亦一物之魂质也，虽形有大小，而其分浩气于太元，挹涓滴于大海，无以异也。孔子曰："地载神气，神气风霆，风霆流形，庶物露生。"[1]神者，有知之电也。光电能无所不传，神气能无所不感。神鬼神帝，生天生地，全神分神，惟元惟人[2]。微乎妙哉！其神之有触哉！无物无电，无物无神，夫神者知气也，魂知也，精爽也，灵明也，明德也，数者异名而同实。有觉知则有吸摄，磁石犹然，何况于人。不忍者，吸摄之力也，故仁智同藏而智为先，仁智同用而仁为贵矣。……

其觉知少者，其爱心亦少，其觉知大者，其仁心亦大。(《大同书》，二至四页，北京，1956)

四、大同之世

故普天之下，有生之徒，皆以求乐免苦而已，无他道矣。其有迂其途，假其道，曲折以赴，行苦而不厌者，亦以求乐而已。虽人之性有不同乎，而可断断言之曰：人道无求苦去乐者也。立法创教，令人有乐而无苦，善之善者也；能令人乐多苦少，善而未尽善者也；令人苦多乐少，不善者也。……

吾既生乱世，目击苦道，而思有以救之。昧昧我思，其惟行大同太平之道哉！遍观世法，舍大同之道，而欲救生人之苦，求其大乐，殆无由也。大同之道，至平也、至公也、至仁也，治之至也，虽有善道，无以加此矣。

人道之苦，无量数不可思议，因时因地，苦恼变矣，不可穷纪之，粗举其易见之大者焉：

人生之苦凡七：一投胎，二夭折，三废疾，四蛮野，五边地，六奴婢，七妇女。天灾之苦八：一水旱饥荒，二疫疠，三火焚，四水灾，五火山，六屋坏，七船沉，八蝗虫。人道之苦五：一鳏寡，二孤独，三疾病无医，四贫穷，五卑贱。人治之苦五：一刑狱，二

---

[1] 《礼记·孔子闲居》，比较 Legge 译，卷一，p. 282。

[2] 此处"惟"字并不意指"仅是"，它可与"为"（意指变成）字互训。

苛税，三兵役，四有国，五有家。人情之苦六：一愚蠢，二仇怨，三爱恋，四牵累，五劳苦，六愿欲。人所尊羡之苦五：一富人，二贵者，三老寿，四帝王，五神圣仙佛。

凡此云云，皆人道之苦，而羽毛鳞介之苦状，不及论也。然一览生哀，总诸苦之根源，皆因九界而已。九界者何？

一曰国界，分疆土部落也；

二曰级界，分贵贱清浊也；

三曰种界，分黄白棕黑也；

四曰形界，分男女也；

五曰家界，私父子夫妇兄弟之亲也；

六曰业界，私农工商之产也；

七曰乱界，有不平不通不同不公之法也；

八曰类界，有人与鸟兽虫鱼之别也；

九曰苦界，以苦生苦，传种无穷无尽，不可思议。……

【编者评述】

以生命为苦海，是佛家的思想，完全非儒家的，但佛家由此回向慈悲，而慈悲非它，即不忍人之心。康有为之说，是儒释交融的，但仍以儒家为中心。

吾救苦之道，即在破除九界而已。

第一曰去国界，合大地也；

第二曰去级界，平人民族也；

第三曰去种界，同人类也；

第四曰去形界，保独立也；

第五曰去家界，为天民也；

第六曰去产界，公生业也；

第七曰去乱界，治太平也；

第八曰去类界，爱众生也；

第九曰去苦界，至极乐也。（同上，五一至五二页）

凡大同之世，全地大同，无国土之分，无种族之异，无兵争之事。（同上，二二五页）

大同之世，公政府日以开山通路，变沙漠浮海，为第一大事。（同上，二六四页）

大同之世，室屋园囿、农场工厂、商业铁路、电线汽船，皆出于公，俱无竞争。（同上，二七〇页）

当太平之世，既无帝王君长，又无官爵科第，人皆平等，亦不以爵位为荣，所奖励者，惟智与仁而已。智以开物成务，利用前民；仁以博施济众，爱人利物。自智仁以外，无以为荣。（同上，二七五页）

当太平之世，人性既善，才明过人，惟相与鼓舞踊跃于仁智之事。新法日出，公施日多，仁心日厚，智识日莹，全世界人，共至于仁寿极乐善慧无边之境而已。（同上，二七七至二七八页）

大同无邦国，故无有军法之重律。无君主，则无有犯上作乱之悖事。无夫妇，则无有色欲之争，奸淫之防，禁制责望，怨怼离异，刑杀之祸。无宗亲兄弟，则无有望养、责善、争分之狱。无爵位，则无有恃威、怙力、强霸、利夺、钻营、佞谄之事。无私产，则无有田宅、工商、产业之讼。无尸葬，则无有墓地之讼。无税役、关津，则无有逃匿欺吞之罪。无名分，则无欺凌、压制、干犯、反攻之事。（同上，二八三页）

太平之世，人人平等，无有臣妾奴隶，无有君主统领，无有教主教皇。（同上，二八四页）

大同之世，人人皆居于公所……水有自行之舟，陆有自行之车。……大同之世，新制日出……衣服无别，不殊男女……无疾……人无所思，安乐既极，唯思长生。（同上，二九四至三〇〇页）

五、仁说

不忍人之心，仁也、电也、以太也，人人皆有之，故谓人性皆善[1]。既有此不忍人之心，发之于外，即为不忍人之政。若使人无此不忍人之心，圣人亦无此种，即无从生一切仁政。故知一切仁政，皆从不忍之心生，为万化之海，为一切根，为一切源，一核而成参天之树，一滴而成大海之水。人道之仁爱，人道之文明，人道之进化。至于太平大同，皆从此出。……

不忍人之心，仁心也。不忍人之政，仁政也。虽有内外体用之殊，其为道则一，亦曰仁而已矣。夫仁者，相人偶之谓[2]。庄子曰："空谷之中，见似人者而喜。"[3]凡人之情，见有同貌同形同声者，必有相爱之心。……人人有相爱之心，人人有相为之事。

孔子立三世之法，拨乱世，仁不能远，故但亲亲。升平世，仁及同类，故能仁民。太平世，众生如一，故兼爱物[4]。仁既有等差，亦因世为进退大小。……凡世有进化，仁有轨道，世之仁有大小，即轨道大小，未至其时，不可强为。(《孟子微》卷一)

仁者在天为生生之理，在人为博爱之德。……天，仁也。天覆育万物，既化而生之，又养而成之，人取仁于天而仁也……

仁从二人，人道相偶，有吸引之意，即爱力也，实电力也。

(《中庸注》)

【编者评述】

康有为综合了所有儒家仁的观念——仁为基本之德性，如仁是"相人偶"，如仁是"泛爱众"，如仁是"生生不息"[5]——使得仁等同于"不忍人之心"，而显

---

[1] 见《孟子·公孙丑上》六，本文即康有为该章之评注。

[2] 此即郑玄《中庸》第二十章"仁者人也"句下注中所给之定义。

[3] 《庄子·徐无鬼》，《南华真经》卷八，二一页下半，比较 Giles 译《庄子》，1961 年版，p. 233。

[4] 见《孟子·尽心上》四五。

[5] 关于"仁"之讨论，参看本书第三十章选文第 1 条，第三十一章选文第 1、11 条，第三十二章选文第 42 条，第三十四章一、《仁说》。

得更加有力。不过，康有为不只进行综合而已，在西方科学的影响之下，他以仁同于以太与电，于是在中国历史上仁第一次扩展到自然科学的领域中。他为仁增添了新意，如谓仁是吸摄之力量，仁根植于“同类之感”，所以爱由亲始，逐渐伸展至所有的人。这不仅是如孟子或新儒家们之所说，只是自然的道德情操之结果，也是吸摄力量之结果。

冯友兰以为康有为使用以太与电之吸摄观念，实不过将新儒家万物为一体之说，而附之以他并不了解的西洋物理学而已〔1〕。但是康有为在此中至少引进了三个新的要素：首先，形成一体的过程，包含许多能量；其次，这是一个相互吸摄之结果；第三，这是一个自然现象。康有为在他仁说中有一缺失，即他并没有把新儒家以生意释仁的思想予以发挥，虽然他已寓有仁为种子的想法〔2〕。假若他能有所发挥，那么他的学说将更具有活力。

〔1〕 冯著《中国哲学史》卷二，六八六页。

〔2〕 参看本书603页注〔5〕，以及陈荣捷著《康有为与儒家仁说》，载罗荣邦编《康有为》。

第四十章 谭嗣同之仁学

谭嗣同可以说是康有为具体而微的复制品[1]。他也像康有为一样，追随陆王的唯心派新儒学，他冶儒、佛、基督教以及西方科学于一炉，他是位改革者，弘扬大同哲学。

谭之哲学思想，表现于所著《仁学》之中。据梁启超说，《仁学》阐扬康有为的基本思想[2]。谭并未入康氏之门，直到1898年百日维新时期，才认识康有为。维新运动失败，康亡命海外，但谭以三十三岁之年殉难。在殉难前两年，谭经由梁启超得闻康有为之学，便自称康之弟子。自此受康氏之影响，据变为康氏仁学之传承与修正者，而且于1896—1897年，写成《仁学》一书。谭是否读过康之《大同书》原稿，并无明证[3]，但他所闻于梁启超者，大约亦不出于《大同书》之外。

谭之作为康之传承者与修正者，谭之思想并不周全与深刻。其书庞杂而无系统，常被认为是庞杂的幻想。他以仁为博爱、为生生不息、为以太与电、为引力，这些都不过是康有为思想之复述。但谭嗣同也使这些观念更加精确细致。譬如，康有为偶以“通”释仁，谭嗣同则以此为其基本观念或“第一义”。不过最重要的修正在于，康氏只以仁为以

---

〔1〕 谭嗣同籍湖南，字复生。1895年中日战争后，他倡新学于湖南。他受康有为在北京创“强学会”及“新学会”之吸引，往访康有为，不获遇。时康已离京，返广东故里，但谭遇强学会记纂梁启超。1896年，就候补知府于南京，冥探佛学。翌年，他与梁在湖南倡新学。当1898年康有为在北京发动维新，两人受邀前往协助。并被任为军机四卿之一，共参新政。谭被派去劝说当时戍守京都的军机大臣袁世凯（1858—1916）协助改革并消灭反对者。袁佯作答应，但出卖了改革派。结果谭被逮就斩。关于谭之生平，参看 Hummel 编 *Eminent Chinese*, pp. 702～705。

〔2〕 梁启超《饮冰室文集》第一集，卷三，五一页上半，1936。

〔3〕 关于谭之受康有为的影响问题，参看陈荣捷《康有为论仁》，载罗荣邦编《康有为传记与康氏讨论集》。

太，谭氏则试图建立某种体系，将仁像以太那样，视为诸元素之元素，视为不生不灭，视为存在与众生的构成分子之来源。如此将仁不仅视为实体之一性质，而且视同实体本身者，他是第一人。他也是中国历史上唯一以一整部书专论仁之人。

没有其他中国哲学的观念像"仁"这样，经过许多有趣的发展历程。在孔子以前，仁是慈爱的特殊之德。孔子把仁转换为普遍性的德性，为众善之本。在汉代，仁训为爱、情与"相人偶"。在韩愈则训为博爱。宋代新儒家则从多方面作训，有训为公为觉与天地为一体、为爱之德、心之理、为生生不息之德、为生德之种子，等等。迨至康氏，将仁解为以太与电，谭则更谓仁为存在诸要素之不灭要素。谭氏的贡献，将仁之发展历程带到更高阶段。[1]

《仁学》选录

一、以太与仁

遍法界虚空界、众生界，有至大之精微，无所不胶粘、不贯洽、不管络，而充满之一物焉。目不得而色，耳不得而声，口鼻不得而臭味，无以名之，名之曰"以太"。其显于用也：孔谓之"仁"，谓之"元"，谓之"性"；墨谓之"兼爱"；佛谓之"性海"，谓之"慈悲"；耶谓之"灵魂"，谓之"爱人如己"、"视敌如友"；格致家谓之"爱力"、"吸力"；咸是物也。法界由是生，虚空由是立，众生由是出。

夫人之至切近者莫如身，身之骨二百有奇，其他筋肉血脉腑脏又若干有奇，所以成是而粘砌是，不使散去者，曰惟以太。由一身而有夫妇，有父子，有兄弟，有君臣朋友；由一身而有家有国有天下，而相维系不散去者，曰惟以太。……地与月……行星……大千世界……皆互相吸引不散去，曰惟以太。

---

〔1〕关于"仁"之评述，参看本书第三十章选文第1条，第三十一章选文第1、11条，第三十二章选文第42条，以及第三十四章选文一、《仁说》。

以太之用之至灵而可征者，于人身为脑……于虚空则为电。而电不止寄于虚空，盖无物不弥纶贯彻；脑其一端，电之有形质者也。脑为有形质之电，是电必为无形质之脑。人知脑气筋通五官百骸为一身，即当知电气通天地万物人我为一身也。……无往非电，即无往非我，妄有彼我之辨，时乃不仁……不仁则一身如异域……是故仁不仁之辨，于其通与塞；通塞之本，惟其仁不仁。通者如电线四达，无远弗届，异域如一身也……吾不能通天地万物人我为一身，即莫测能通者之所知，而诧以为奇；其实言通至于一身，无有不知者，至无奇也。知不知之辨，于其仁不仁。故曰：天地间亦仁而已矣，无智之可言也。

【编者评述】

在这方面，谭乃远于康有为之教，康以仁、智并重，谭则专以仁为重。

仁乱而以太亡乎？曰：无亡也。匪惟以太也，仁固无亡；无能亡之者也，亦无能亡也。乱、亡者，即其既有条理，而不循其条理之谓。孰能于其既有也而强无之哉？夫是，故亦不能强无而有。不能强有者，虽仁至如天，仁乎何增？不能强无，虽不仁至如禽兽，仁乎何减？不增惟不生故，不减惟不灭故。知乎不生不灭，乃今可与谈性。……性一以太之用，以太有相成相爱之能力，故曰性善也。

二、天理与人欲

世俗小儒，以天理为善，以人欲为恶，不知无人欲，尚安得有天理？吾故悲夫世之妄生分别也。天理善也，人欲亦善也。王船山有言曰：“天理即在人欲之中；无人欲，则天理亦无从发见。”〔1〕适合乎佛说：“佛即众生，无明即真如矣。”〔2〕

且更即用征之：用固有恶之名也，然名，名也，非实也；用，

〔1〕 参看本书第三十六章选文第6条。

〔2〕 关于此观念，参看本书353页注〔1〕。

亦名也，非实也。名于何起？用于何始？人名名，而人名用，则皆人之为也，犹名中之名也。何以言之？男女构精，名之曰“淫”，此淫名也。淫名，亦生民以来沿习既久，名之不改，故皆习谓淫为恶耳。向使生民之初，即相习以淫为朝聘宴飨之巨典，行之于朝庙，行之于都市，行之于稠人广众，如中国之长揖拜跪，西国之抱腰接吻，沿习至今，亦孰知其恶者？乍名为恶，即从而恶之矣。

【编者评述】

对儒家的道德教条进行如此尖锐之攻击者，谭氏为第一人。这是很不寻常的，因为他在本质上仍是一儒者。

三、不生不灭

“不生不灭”有征乎？曰：弥望皆是也。如向所言化学诸理，穷其学之所至，不过析数原质而使之分，与并数原质而使之合，用其已然而固然者，时其好恶，剂其盈虚，而以号曰某物某物？如是而已；岂能竟消磨一原质，与别创造一原质哉！

四、日新

且眼耳所见闻，又非真能见闻也。眼有帘焉，形入而绘其影……迨成为影，彼其形之逝也，亦已久矣；影又待脑而知，则影一已逝之影，并真影不得而见也……

反乎逝而观，则名之曰“日新”，孔曰：“革去故，鼎取新。”[1]又曰：“日新之谓盛德。[2]”夫善至于日新而止矣，夫恶亦至于不日新而止矣。天不新，何以生？地不新，何以运行？日月不新，何以光明？四时不新，何以寒暑发敛之迭更……以太不新，三界万法皆灭矣……

---

〔1〕《易经·杂卦》。比较 Legge 译，p. 443，《革卦》与《鼎卦》，是《易经》中之第四九卦及第五〇卦。

〔2〕同上，《系辞上》第五章，比较 Legge 译，p. 356。

【编者评述】

日新为一传统思想。谭嗣同在引述孔子“革故”思想时，他正隐喻着日新不仅意指一种新形态，而且是改造，甚至是革命，因为那正是“鼎”所象征的。所惜谭氏并未发挥此一思想。

日新乌乎本？曰：以太之动机而已矣。独不见夫雷乎？虚空洞杳，都无一物，忽有云雨相值，则含两电，两则有正有负，正负则有异有同，异则相攻，同则相取，而奔崩轰訇发焉。……继之以甘雨，扇之以和风……因之而品汇亨通：以生以成，夫孰非以太之一动，而由之以无极也？斯可谓仁之端也已！夫善治天下者，亦岂不由斯道矣！夫鼎之革之，先之劳之，作之兴之，废者举之，敝者易之……

第四十一章　张东荪之知识论

公元前3世纪以后，再没有像20世纪这种“百家争鸣”的时代了，西洋思想与反传统革命的结合，使得学术思潮向四面八方奔流。对现代西洋哲学的引介，始于严复（1853—1921）在1898年译赫胥黎（Huxle）的《天演论》（*Evolution and Ethics*），接着又译穆勒（Mill）、斯宾塞（Spencer）与孟德斯鸠（Montesquicu）诸人的著作。世纪之交，叔本华（Schopenhauer）、康德（Kant）、尼采（Nietzsche）、卢梭（Rousseau）、托尔斯泰（Tolstoi）与克鲁泡特金（Kropotkin）诸大师的思想也输入了。在1917年的知识启蒙运动以后，西洋学说输入的步调益为加速。接着的十年，有关于笛卡儿（Descartes）、斯宾诺莎（Spinoza）、休谟（Hume）、詹姆斯（James）、柏格森（Bergson）、马克思（Marx）等人的著作，都有中文版问世。杜威（Dewey）、罗素（Russell）和德塞斯（Dreisch）来到中国讲学，有许多杂志特刊专题介绍尼采与柏格森。组织了许多学社，甚至学校，以推动一种特定的哲学。几乎西洋思想的每一分支，都有它的代言人。詹姆斯、柏格森、奥坎（Euckeu）、怀特海（Whiehead）、霍金斯（Hocking）、席勒（Schiller）、格林（T. H. Green）、卡尔纳普（Carnap）与刘易斯（C. I. Lewis），各有他们的拥护者。一时间，中国人的思想几乎全盘西化了。

但是事实并非如此。在西方思想传布的同时，有人起而努力复兴并重建中国哲学。吾人已经看到谭嗣同（1865—1898）的尝试。孙中山先生（1866—1925）把部分儒家伦理，融会于他的政治思想之中。1921年，梁漱溟（1893—1962）保卫儒家的道德价值，其鼓动中国人的程度为当代所罕见。欧阳竟无（1871—1943）与太虚（1889—1947）两大师，许多年来致力于佛门唯识宗的复兴。当梁漱溟激起重估与复兴儒学的热潮时，梁氏并未发展出自己的哲学。欧阳竟无或太虚也都没有对

佛家哲学有所增益与创新，虽然太虚亟欲尝试把佛家思想与西洋思想及现代科学予以综合。而真能重建传统哲学，获致具体成就，并能建立一家之言者，得两人焉，一为冯友兰（1895—1990），一为熊十力（1884—1968）。很显明地，他们的哲学都分别渊源于两大主要的新儒家倾向，唯理的与唯心的。

提倡西洋哲学的学者，远多于以中国思想为主体的学者，但前者无论在创见上或影响力上，都不及后者，一直要等到马克思主义征服中国后才改观。特别风行的是胡适所介绍并提倡的实验主义，其他如生机说、物质主义以及新实在主义。但这些西方哲学都是原封不动地被移植于中土，而未作任何调适。金岳霖（1895—1984），一位逻辑分析的专家，深受格林的影响，曾发展出他自己的一套逻辑系统和形而上学。但还有一位，他吸取了大部分西洋思想，建立最具综和性和调适性的系统，而且在倾向于西洋的中国学者之中，最具重大影响的，无可争论的，莫若张东荪（1886—1973）[1]。

张氏是自学的，由报馆杂志的编辑，而升为许多大学的教授与院长。他从未到过西方，但他中译柏拉图的《对话录》和柏格森的《物质与记忆》以及《创化论》，和其他西洋论著，而且他比之他的中国同侪所读的西洋哲学之书，恐怕更多。他的撰述达十三种，其中他发展了一种系统，可称之为修正的康德主义、认识多元论和泛结构论。

张的哲学主要形成于1929年至1947年之间，渊源于康德，但张反对康德将实体二分为散殊与统一，以及将知识的本质二分为所与（Given）与天赋（Innate）。依张氏意，知识乃感觉与料与形式以及方法论设准等的综合产物。感性、知性、心以及意识都是综合体或构造体，而构造体又是社会与文化的产物。他说他已结合西方逻辑与现代心理学和社会学，但其系统是自成一家的。他不仅深受康德和休谟之影响，也受杜威、罗素和刘易斯之影响。

第二次世界大战期间，张氏渐次地由形而上学转到知识社会学，因

---

〔1〕 张东荪，浙江人。有人说他生于1884年。他并非如传闻说的曾就读于东京大学，不过他的确在日本待过一段时间。他做过许多报社和杂志社的编辑，在上海与广州做过大学教授，之后他是北京燕京大学的教授。原先，他是进步党的领袖，后来为国社党的党魁，因此成了国民党和共产党的对手。在第二次世界大战期间，在北京被日本人逮捕下狱。战后，他脱党，另参加在北京的左翼民主同盟，1949年任中央人民政府委员。

而接近了马克思主义。这和他1934年编纂论文集批判辩证唯物论时的反马克思立场，实是南辕北辙。但他以观念为文化产物的说法，也很容易使他去接受马克思的学说。

以下节录，系采自张氏两部重要哲学著作:《认识论》，上海，1934年版；《知识与文化》，重庆及上海，1946年版。

选 录

我此说既不把能知吸收于所知内，亦不把所知归并于能知中；我此说却亦不同于认识的二元论，因为他只承认主客的对立，似乎太简单了。我此说当然亦是认识的批评论中之一种。……例如批评的实在论是三元论，因为他们主张于能知的心与被知的物以外尚有所谓“义蕴”。康德的批评哲学是隐然仍用二分法，因为他把“与料”与“方式”分开，不过后者能层层推进罢了。我的认识多元论大体上可说仍是循康德的这条轨道，但重要之点却有不同，就是我把方式不纯归于主观的立法作用，我不像康德那样以为外界是无条理的，我不像康德那样把“感觉所与”为知识的质料。我主张感觉不能给我们以条理的知识，这虽和康德相同，但条理却不能完全是心的综合能力所产，这又和康德不同了。因此我承认外界有其条理，内界亦有其立法；内界的立法又分两种，一为直观上的先验方式，一为思维上的先验方式；至于感觉则不是真正的“存在者”。所以我此说有几个方面，因名之曰多元论。（《认识论》，四五至四六页）

【编者评述】

除了术语与康德有些歧异外，张氏也认为康德的知识论仍局限于西方知识形态的限制以内，因此，没有普遍性的效用。张氏的思想，根本上既是以社会学为进向，他之视康德认识论为受到时代与文化的限制，是很自然的。

对于知识由来的问题：认识的多元论以为不宜泛言。知识乃是感相与格式以及设准等“合并的产物”。离了感相无知识；离了格式亦无知识；离了设准亦无知识。但有感相，则其背后必有条理。

……于是就知识的性质来说，则我们可以有下列的主张，即于此有两个端，而有一段中间。一端是能知的“知者”，他端是被知的“所知”。……在所知一端有个绝对不可知的外物，又有个相对可知的外界；在能知一端有个绝对不可知的自我，又有个相对可知的内界。……认识的多元论虽采唯用论之说，却不主张知识是为了行动而始生的。以知识为行动的工具，这是唯用论的太极端处。知识固然与行为不能分离，甚且为行动所限制，但知识的自身却不是行动所产，亦非专为行动作工具。我主张知识与行为有密切关系，而不承认行为可以吸收知识。……

总之，我们这个宇宙并无本质，只是一套架构。这个架构的构成不是完全自然的，而必须有我们的认识作用参加其中。因为我们不能拨开认识以窥这个架构的本来面目。但这个架构在认识中虽非本相，然而亦决不十分大亏其本性，所以仍可以说宇宙是个架构。（前引书，一二三至一三三页）

学者们总是把知识分为两大类。一部分是所谓“直接的亲见”(direct acquaintance)；另一部分是所谓“间接的理会”(indirect comprehension)。我们当然亦承认此种大概的区别，取通用的名词曰知觉（sense perception）与概念作用（conception），但总是以为一个是官觉的知识（perceptual knowledge），另一个是解释的知识(interpretative knowledge)。例如我看见一团黑漆漆的，蠕蠕而动，附有轰轰的声音。但我立刻即知其为火车。在我们成年人直是一瞬间的事，决不会有所“见”而不“知”其为何。然为分析的便利计，把眼前所现的黑团蠕动归之于“见”，把认其为火车归之于“辨”。有些人主张前者是知识的材料；后者是知识的功能。没有材料，则功能无所凭借而施；没有功能，虽有材料亦不起作用。前者是感觉，后者是由知觉而引到的概念作用。所以这种区分——即分为直接亲见与间接辨别——只是一种分析而已，并不是有独立的两部分……即（直接）亲见虽止存在于（间接）[1]辨别中，然二者却并无必然的关系。即同样的所见而可有不同的认识。感觉主义

---

[1] 这两个小括弧以及随后的一些括弧，都是张氏自注的。

的经验论派，对于此点，似有所忽略，他们以为一切知识都可以还元到直接所见上，便是把解释与辨别完全抹煞了。这样却很难说明何以会有所谓“错误”(error)。须知就是因为见与思二者有分别，而才有错误。倘使我们的知识始终是依所亲见的而照其票面价值，则错误问题便很难得有说明。新实在论为人攻击就是由于此。……总之，亲见与辨别是不可分的。没有亲见不是就在辨别中；亦没有辨别不是就含有亲见……

向来讨论心理总是分两方面：一为“作用”(act)；一为内容(content)……殊不知作用就是附在内容上的，而内容又正是由作用而造成的。二者不可分，只是一物之两方面而已。……现代科学反而辅助我的主张：即内容只是作用所造成的。因此之故，我觉得康德在一百年以前所见到的并不比现代学者为差。他的《纯粹理知判别》一书上提出“三重综合”(threefold synthesis)实在是不可摇动的。可惜他对于感觉差不多没有说明。我现在即取现代心理学上比较可信的学说补充其不足。

【编者评述】

假若说张氏的坚拒任何绝对两分法不是受中国传统思想的影响，那任何人都会怀疑的，因为“体用一源”[1]与知行合一之说，早已是中国主要的传统，而张氏对于新儒学与佛又相当熟悉。

根据上述的意思，我们必须首先承认所谓“心”或“识”者只是一连串而级级增高的综合之作用而已。由低级心理（例如感觉影象等）而至高级心理（例如思想判断等）乃只是综合之连继的层次罢了。综合可以连继的增高以致变化其性质。换言之，即一层一层地综合起来，推进上去，以致其内容各各有所不同。至于其综合的结果（即所综合者，亦即由综合而成者）我则名之曰“造成者”(the constructs)。

须知感觉依然只是一个综合，不过最低级而已，或可说是偏于生理方面的综合。至于常人以为如白如热如香，是一个单纯东西，

---

[1] 程颐的《易传序》言，载《二程全书》。

这是错误的。关于这个彻上彻下的综合，在康氏名曰 verbindung，而我则愿意统名之曰“心的构合”（Psychical integration）。在这个总名之下有四级，各予一名称。关于感觉则名曰“混合”（fusion or sensory fusion）。关于知觉，则名之曰“配合”(configuration)。关于概念作用，则名之曰“凝合”(unification)。关于范畴之功用，我则名之曰“规定作用”（regulation）。（《知识与文化》，七至九页）

现在我们要说明这个凝合，换言之，即概念之性质。须知由上升而言，是连续的，即感觉必连知觉，知觉必连概念。但就各有特性而言，则知觉含有意义，便是感觉所无。概念能入他人心，便为知觉所办不到的……

康氏的第三重综合是所谓用概念以认定之综合，照他的说话就是表明一切知识离不了概念，这等于说我们辨别一个物一件事是什么，绝对必须使用概念。没有概念就没有知识，而所谓知识亦就是使用已有的概念以及造成新的概念。所以知觉变为概念，是很自然的。但在我们分析时不能不说概念作用比知觉更进步了一些罢了。因为概念却可离了当前的知觉，而由自己的心中移到他人的心中去。

于是我们的问题乃是：概念如何产生？换言之，即如何造成？概念当然由于“凝合为一”而成……据心理学告诉我们说：知觉无不留为“心影”……影相淡薄了自然会变为“记号”（sign），记号就指那个模糊大概的轮廓而言。由记号而加以移用，则又变为“符号”（symbol）。所谓移用是说本来为甲的记号又复做了乙的记号，这是记号的“可动性”（mobility）。我以为此乃是普通关于物件的概念之起源。因为符号一起，概念就成立了。我们普通所谓概念，而其实就是符号。现在所讲的概念起源不过从心理过程而言。在实际上却是概念即符号，符号即概念。总之，概念不是如新实在论所言，代表一种“潜存者”（the subsistent）潜存于事物上，而自己独立在那里。概念只是由“具体者”（concreta）上从记号变为符号，遂致可用于另外的具体者上，因而致成为抽象而成的……

概念所从而腾离以出的“具体者”，不限定知觉上的物件，而

就中最重要的却是在知觉中的“意义”，而“关系”亦可说是意义之一种，都可抽为概念。例如我看甲乙二物，我觉二物相并，这个“相并”就可成为一概念；或甲比乙大，这个“比大”亦可以成为一概念……

概念之所以能规范其他概念，其故乃由于概念一起来了，立刻即为一个概念世界，或“概念群”，于此中则所有的概念都是互相关联的。就是说在概念群之中那一个概念其规范力最大，便可以使其他概念跟着它变了颜色（即染着它的颜色了）。这种规范作用虽然只行于概念与概念之间，却必有一个消极条件：即不许与知觉相抵触、相违背。倘使在知觉上有个相反的现象发生，则必定立刻崩溃了。那时必须另换一个概念出来，以解释这个现象，使这个新现象与其他已有的概念不生冲突，这便是实验知识能以订正概念、修改概念的缘故了。

如果要举例以明概念之得升为范畴，我们可有下列的好例，如“目的”。这个概念是由于最初人们自己觉着有所“要”（willing）而生的，后来比附得广泛起来，以为一切变化都是由于有个“要者”（即其主体）以使之然。例如人被雷击而死。初民便以为是上帝要他死的。须知人死是一个事实，这个事实本身无改变，而只是对于它的解释却可有不同。用科学的话来解释是触电，用迷信的话来解释是天罚。这两种解释都是完全与其同时的文化全部相配合。在科学文化的今天，若果我们再相信是天罚便被人视为非真理。然须知古代文化全部中唯有天罚一说为能配合。所以当时的人决不会发见其非真理。（同上，一九至二六页）

在西方宗教上的概念，如上帝、最高的存有等等，哲学上的如本体、太极、原料、最高的意志、理，绝对等等都是有影射“社会整体”之用，使人们相信了以后，自会对于社会更感到团结，自肯为全社会牺牲。因为社会在需要向心力大于离心力的时候，必须有些学说与思想出来以维系人们的心理。使人们在自心上觉其为真理，方肯去实践以求实现。须知任何观念（即概念）都具有“唆示力”（suggestive power）。法国学者名此为意念力。这些名辞（即观念）在其本身上就有暗示能力唆使我们自趋于协合一体。反之如

哲学上“自由”、“人格”、“正反合”等等概念都是有影戳的社会对抗的意思，如人们相信了便自会在社会内起一种对抗的心理……

故政治既是一个“力”，则其本身便是一个“必然的恶”(necessary evil)。但其坏的程度又决不能超过所需要的好。不然，社会便完全散了。这便是一个自然的牵制与平衡。所以无论在任何坏的社会内，道德家提倡整体总可以动人，总可以有其影响与用处。以上所言不在于讲社会，乃只在以社会的情形反映于思想，使读者得知思想在表面上好像是独立的，是讲的理论原则与宇宙构造，其实却只是社会的需要在那里暗中支配着。(同上，八〇至八二页)

第四十二章　新理学：冯友兰

无疑的，冯友兰（1895—1990）[1]是中国过去六十年之中最为突出的哲学家。1930年、1934年出版两本《中国哲学史》[2]时便崭露头角，1939年出版《新理学》，他的中国哲学大家的地位便稳固建立起来了。这是20世纪中国哲学著作中最具原创力的一种，深得广泛讨论。与熊十力的《新唯识论》同为20世纪中国仅有的展现个人庞大哲学体系的作品。意味深长的是，冯的体系是唯理新儒学的重建，而熊的则是唯心新儒学的再构。

"理学"一词通常指涉宋明新儒学，冯氏明白宣称他的体系乃"接着"——而不是"照着"——宋明理学而来的[3]，冯氏哲学建立在四个主要形上概念上，即：理、气、道体和大全[4]。总合说来，此四者盖从"有某种事物"这个命题推演而得，都是形式概念，均只有逻辑含意而无积极内容的空概念[5]；明确地说，都是从主要由程朱理学（兼有道家）发展而来的一个或一组命题中推演出的。

第一个概念"理"，来自程朱"有物必有则"[6]的命题，某事物必定遵循其所以为某事物的理，才能存在。

---

〔1〕 冯友兰，河南人，1928年毕业于北京大学后，留学哥伦比亚大学，1923年取得博士学位。返国后任教多所大学，自1928年起，成为清华大学的教授与教务长。1933年讲学英伦；第二次世界大战期间，任职西南联大教务长。他曾是美国宾州大学与夏威夷大学的访问教授，并获颁普林斯顿大学文学博士，晚年任北京大学教授。

〔2〕 参阅英文参考书目。

〔3〕 参阅他的《新原道》，一八九页。

〔4〕 前引书，一九〇页。

〔5〕 同上。

〔6〕 《新理学》，五三页；《新原道》，一九〇页。

理是自存的、绝对的、无限的，是如公孙龙[1]与西方哲学所理解的一种“共相”（universal）。理既不在世中，也不在世外，因为理自身并不进入任何时间或空间的关系之中。物必须循理，但理不必然会在物中实现，它隶属真际，而非实际[2]。因此，理之全体必然多于在世界中已经实现者，理之总和便是“太极”[3]。

第二个概念“气”，取自程朱学派的命题“有理必有气”。若欲一物存在则必有其所借以存在的气[4]；此新儒学中之“气”，可拟于西方哲学中之“质料”（matter）作为理借以实现的质料，气具备了存在的特征（译按：即气亦可相对地说为一事物），但其自身却不存在于理或现实世界中，气跟理一样也只是一个形式逻辑的概念[5]。

第三个概念“道体”，出自新理学“无极而太极”[6]的命题，意谓宇宙是透过“日新”[7]或无尽活动变化的过程的一种大化“流行”（universal operation）或“大用”（great functioning）[8]。

第四个概念是“大全”、“道”或“天”[9]，在其中，即如佛学或新理学所说的，“一即一切，一切即一”[10]。由于“大全”只是对一切物的共称，而对实际世界并未有所肯定，所以是一个形式的概念[11]。此概念在西洋哲学中便是“绝对”（the Absolute），正如同“理”、“气”、“道体”诸概念可以一一和“存有”（being）、“非存有”（non-being）、“流变”（becoming）等概念相比对[12]。

“大全”是人生的目标，可以通过格物、尽性、事天来实现，一旦

---

〔1〕《新理学》，四三页。

〔2〕前引书，一〇页、二七至二八页。

〔3〕前引书，三八、四二、四七、五三至五五、六一至六二页；《新原道》，一九二至一九三页。

〔4〕《新理学》，六三至六八页。

〔5〕《新原道》，一九四至一九五页。

〔6〕周敦颐，《太极图说》；参见本书第二十八章《太极图说》。

〔7〕出自《大学》第二章。

〔8〕《新理学》，九七、九九、一〇〇、一〇九至一二一页；《新原道》，一九五至一九七页。

〔9〕《新理学》，三六至三八页。

〔10〕《新原道》，一九八页。

〔11〕《新理学》，四〇页；《新原道》，一九九页。

〔12〕前引书，二〇〇页。

做到了，便可以达到“万物与我为一”的人生最高境界，这就是“大仁”的境界。

以上是《新理学》的大要，之后冯又写了五本书以完结其体系的其他层面。《新事论》（1939 年）处理社会、政治和文化的重建，是对中国文明与历史的一番简要的解释。《新世训》（1940 年）表达了他以儒学为主而融合道家学的伦理思想。《新原人》（1943 年）提出四种不同的人生境界的理论，包括从不知所为的蒙昧层次进到谋取自利的功利层次，再进到服务社会的道德层次，最后达到事天而成为“天民”的超越层次〔1〕。《新原道》（1944 年）解释了中国哲学的历史发展。在《新知言》（1946 年）中，冯氏发展出他自己的方法论。这后五本书仅只补充，但未曾改变他的哲学的根本立场。

冯直承他自己的体系是一个“新统”，他的新传统不仅表现中国哲学的复兴，也象征着中华民族的复兴〔2〕。冯的体系因此不仅仅新，同时也是自孔子，经过宋朝新儒学而传至他本身的道统的延续与重建。撇开这种对于天命的自信感不谈，他的体系之所以是新的，正在于他把西洋实在论与逻辑学的因子，以及道家否定论与超越论的因子，融入传统唯理的新儒学之中〔3〕。

当然，冯的最大创新是把新儒学的理念变换为逻辑概念，这种改变使得新儒学发生根本的变化，新儒学本质是内向的新理学，现在被一种超越哲学取而代之了。在新理学中，心性是根本的问题所在，对宇宙的形而上思辨，主要是用来帮助理解它们的。现在，冯认为心性隶属于实际的世界，似乎不像他对逻辑概念一样的加以重视。为了强调共相，他在中国哲学看到比实际存在的更多的普遍原则，例如把公孙龙的“指”（记号?）解释成共相，实属臆测。就理而言，若理仅属真际而不蕴涵实际（actuality），那么现实世界是否是一项意外，甚至于是一种错误呢？实在如何可以既真但又不存在呢？理是事物的道德本质，同时又在我们的本性之中，却又超越于现实世界之外，这如何可能呢？理如果不是内在于事物之中，我们对大化流行（universal operation）和理的直接

〔1〕《中国哲学小史》，三三八至三三九页。

〔2〕《新原道》，第十章《新统》；《中国哲学小史》，三三五页。

〔3〕《新原道》，一八八至一八九页。

关联便难以想象。排除了新儒学的内向性，冯氏连带地泯没了新儒学的实践特征与现世特征，这与中国哲学的一贯趋势直接冲突，于是冯所宣称的新传统是否正当便成为严重的问题。

这些问题有待解答，但更重要的问题却是：冯是否依旧坚持这一套新理学？他在 1950 年放弃了新理学，说它正像新托马斯主义（Neo－Thomism）是西洋哲学的黄昏一样，不过是中国旧哲学的黄昏。他深深懊恼自己对具体与特殊的轻忽。他把马列主义比做现代医学，而将传统中国哲学比做中古医学〔1〕。同一年稍后，他更公开放弃了上述五书的主要论题，天民不再是人生的最高境界，而是逃避主义。对于《新理学》一书，他认为太过于重视共相，也受到过多的佛道影响，这反映了崩溃中的封建社会〔2〕。

这样的说法颇难评估。冯对于马克思主义产生兴趣并非不可能，早在 1939 年他撰写《新事论》，就采用唯物史观了。后来他也曾认为道家返本或复归的理念以及日新的概念是辩证的，但 1952 年，他又坚称中国新旧哲学的差异就在于前者比较接近人民。他认为旧的哲学必须加以批判，但对其中的正确部分，仍须加以继承〔3〕。1957 年，他辩说孔子并非唯物论者，而是理想主义者，当孔子说“君君臣臣”时，是要使现实符合抽象观念的要求〔4〕。在理想（唯心）主义和抽象观念都受到严厉批判之时，冯氏还为二者提出辩护，这似乎显示出中国传统哲学以及他自己的本来思想仍然没有在他身上消失。以下选录自《新理学》（1939 年，长沙）。

---

〔1〕 参阅他的《我发现了马列主义》，文载《人民中国》，1950 年第 6 期，11 页。

〔2〕《新理学底自我检讨》，载《光明日报》，1950 年 10 月 8 日，重刊于《新华月报》，1950 年 3 月号，第 1 期，193～197 页。

〔3〕《冯友兰论哲学在新中国》，载《东方与西方》，1952 年 7 月，105～107 页。本文摘要载《远东文摘》，66 期，12～13 页，1952 年。

〔4〕 冯著《关于研究孔子的困难》，载《人民中国》，1957 年第 1 期，21～22，27～31 页。引文摘自《论语·颜渊》一一。

选　录

一、理与世界

方底物之所以为方者，即“方”。照上所说，“方”可以是真而不实。如果事实上无实际底方底物之存在，“方”即不实。但如果事实上有实际底方底物之存在，则它必有四隅。实际底方底物，必依照方之所以为方者而不能逃。于此可见“方”是真。如果“方”是真而不实，则“方”即是纯真际底。……

我们说：“有方”，即对于真际作一形式底肯定。“有方”并不涵蕴“有实际底方底物”，更不涵蕴“有这个实际底方底物”。故说“有方”，并不对于实际有所肯定，即只是对于真际，作一形式底肯定。就我们的知识之获得说，我们必需在经验中见有实际底方底物，我们才能说“有方”。但我们既说“有方”之后，我们可见即使事实上无实际底方底物，我们仍可说：“有方”。（《新理学》，二七至二八页）

朱子以为理是实际底事物之所以然之故，及其当然之则，我们所说理亦是如此。方底物必依照方之理，始可是方底，又必完全依照方之理，始可是完全地方底。一方底物之是否完全地方，视其是否完全依照方之理。由此义说，方之理即是一切方底物之标准，即是其当然之则。《诗》说：“天生烝民，有物有则。”[1]宋儒多引用此语。程伊川说：“有物必有则，一物须有一理。”[2]一类物之理，亦即一类物之则。我们常说：某方底物比某方底物更方或不如其方，皆依此标准说。若无此标准，则一切批评，皆不可能。凡不承认有理者，对于此点，均未注意。（同上，五三页）

---

〔1〕《诗经》第二六〇首《大雅·烝民》。

〔2〕《遗书》，卷一八，九页上半，在《四部备要》本，《二程全书》中。

宋儒又有“理一分殊”之说，朱子亦持之。但朱子于说“理一分殊”时，其所谓理，与其在别处专讲理时所说之理，已不相同。朱子论张横渠《西铭》云：“……以乾为父，以坤为母，有生之类，无物不然，此所谓理一也。……各亲其亲，各子其子，则其分亦安得而不殊哉。……”〔1〕此所说理一，是就形下方面说，是对于实际有所肯定者。依此所说，则各个实际底物之间，皆有一种内部底关联。但此系一实际问题。说其必有关联，即为对于实际之肯定。

在我们的系统中，我们仍可说“理一分殊”，不过我们说“理一分殊”时，所说之理，仍即是我们讲理时所说之理。先就一类中之事物说，此一类之事物，皆依照一理。虽皆依照一理，而又各有其个体。此一类之事物，就其彼此在本类中之关系说，可以说是理一分殊。照我们上面所说，一类之理涵蕴其共类之理。就一共类之各别类说，各别类皆属于共类，而又各有其所以为别类者，此一共类中诸别类之关系，亦可说是理一分殊。……

此是我们所说之理一分珠。此理一分殊之说，是就逻辑方面说，只对于真际有所肯定。此说并不涵蕴实际底事物中间有内部底关联，所以对于实际无所肯定。

【编者评述】

新儒学的“理一分殊”理论主要用来协调抽象的共相与具体的殊相〔2〕，然而冯氏仅把该理论用在“真际”，因此“实际”的“多”仍有待解释。

二、理与气

实际底存在底物，皆有其两方面，即其“是甚么”，及其所依据以存在，即所依据以成为实际底“是甚么”者。例如一圆底物有两方面，一方面是其“是圆”，一方面是其所依据以存在，即其

〔1〕参见本书第三十章选文第1条。《张子全书》，《四部备要》本，卷一，七页上半，朱熹的评论见《西铭注》。

〔2〕关于此理论，参见第三十四章，选文第116条。

所依据以成为实际地圆者。"是甚么"，即此物在此类之要素，即性，其所以存在，即此物存在之基础。其"是甚么"靠其所依照之理；其所依据以存在，即实现其理之料。……

所谓料，有绝对相对之分。相对底料即仍有上述之两方面者。绝对底料，即只有上述之一方面，即只可为料者。例如一房屋……砖瓦虽对于房屋为料，然只是相对底料，而非绝对底料。泥土虽对于砖瓦为料，然仍是相对底料，而非绝对底料，因泥土仍有上述之两方面……

自一房屋，将其房屋性抽去，则此房屋即不成其为房屋，只是一堆砖瓦。复自砖及瓦，将其砖性及瓦性抽去，则砖瓦即不成其为砖瓦，只是一堆泥土。自泥土中复可抽去其泥土性。如此逐次抽去，抽至无可再抽，即得绝对底料矣。绝对底料，在柏拉图、亚力士多德哲学中，谓之"买特"（matter）。"买特"，本身无性。因其无一切性，故不可名状、不可言说、不可思议。……此所谓料，我们名之曰"气"；……在我们的系统中，气完全是一逻辑底观念，其所指既不是理，亦不是一种实际底事物。一种实际底事物，是我们所谓气依照理而成者。主张所谓理气说者，其所说气，应该是如此。但在中国哲学史中，已往主理气说者，对于气，皆未能有如此清楚底见解。在张横渠哲学中，气完全是一科学底观念，其所说气，如其有之，是一种实际底物[1]。此点我们于以下另有详论。即程朱所谓气，亦不似一完全逻辑底观念。如程朱常说及清气浊气等[2]。照我们的看法，气之有清浊可说者，即不是气，而是气之依照清之理或浊之理者。究竟程朱说及清气浊气时，他们是说气，或是说气之得清之理或浊之理者，他们均未说明。（同上，六四至六八页）

【编者评述】

只有佛家将绝对者描述为不可毁灭或者不可思议，冯氏是将气等同于道家与新道家的"无名"或"无"了[3]。

---

〔1〕 张载的气论，参见第三十章，选文第2～9、16、19、30、36、42、43条。

〔2〕 参见第三十二章，选文第63条；第三十四章，选文第57、66、69条。

〔3〕《新原道》，一九四至一九五页。

先说（朱熹所说的）“未有无理之气”[1]，这是很易证明者。我们所说（程颐所谓的[2]）真元之气，无一切性，这是完全就逻辑方面说。就事实方面说，气至少必有“存在”之性。若无存在之性，它根本即不存在。气若不存在，则一切实际底物，俱无有矣。气若有存在之性，他即依照“存在”之理，他至少须依照存在之理，所以“未有无理之气”。

（朱熹又说）“未有无气之理”[3]，此语不能解释为凡理皆有气。如此则凡理皆有实际底例，即无只有真而无实之理。此语只是说：“必有些理有气”，或“未有所有底理皆无气”。此上文亦已证明。因至少“存在”之理，是常为气所依照者。（**同上，七五页**）

三、道体用与大用流行

我们所谓真元之气是无极，一切理之全体是太极。自无极至太极中间之程序，即我们的实际底世界；此程序我们名之为无极而太极。无极，太极，及无极而太极，换言之，即真元之气，一切理，及由气至理之一切程序，总而言之，统而言之，我们名之曰道。……

何必于大全、宇宙之外，又立道名？我们的答覆是：我们说宇宙、大全，是从一切事物之静底方面说；我们说道，是从一切事物之动底方面说。……

“事”（按：包括所有的事实）所依照之理，即是整个底太极；所依据之气，即是全体底无极（无极无所谓全体，不过姑且如此说）[4]。我们于第一章中说，（宋朝新理学的）旧说说理是体，实现理之实际底事物是用。如就无极而太极说，太极是体，“而”是用，一切底用，皆在此用中，所以此用是全体大用[5]……

[1] 参见本书第三十四章，选文第100条。

[2] 参见本书第三十二章，选文第21条。

[3] 参见本书第三十四章，选文第100条。

[4] 冯氏自注。

[5] 参见本书第四章，传第五章朱熹的注解。

一切事物，均经成盛衰毁四阶段。旧事物如此灭，新事物如此生。如此生生灭灭，即是大用流行。大用流行，亦称造化。事物之成盛是造；其衰毁是化。一切事物之造及化，总而言之，统而言之，名曰造化。一事物又各是一造化，就其各是一造化说，总而言之，统而言之，名曰万化。或亦以化兼指造化；所以亦说“大化”。大化流行，亦即是大用流行。我们实际底世界，是一“流行”。(同上，九七至一〇〇页)

《老子》与《易传》有一共同意思，即所谓“物极则反”[1]。……宇宙间之事物，依照上述周律，时时生灭，时时变化，此即是道体之日新。道体之日新，可从四种观点观之。…… (1) 从类之观点，以观其类中之实际底分子之生灭；如从此观点看，则道体之日新是循环底。(2) 从理之观点，以观其实例之趋于完全或不完全；如从此观点看，则道体之日新是进退底。(3) 从宇宙之观点，以观有实际底分子之类之增加或减少；如从此观点看，则道体之日新是损益底。(4) 从个体之观点，以观其自一类入于另一类之程序；如从此观点看，则道体之日新是变通底。(同上，一一〇至一一一页)

四、理与性

理是各种事物之义理之性，就一方面说，如各种事物之义理之性，是至善底，则各种事物之气质之性，亦是善底。因为各种事物之气质之性，即各种事物之所实际地依照于其理者。其依照可有不尽，但既是依照于至善，应亦是善底。它可以是八分地善，或七分地善，它可以是不很善，但我们不能说它是不善底……

若某一事物，能十分地依照其理，即可谓之为“穷理”；能“穷”其所依照之理，即是能尽其义理之性；所以“穷理”亦即是“尽性”。照我们于本章所说“命”之意义，则穷理，尽性，亦即是“至命”[2]。伊川说：“穷理，尽性，至命，只是一事。才穷理

[1] 《老子》第十六、四十、七十八章；《易经·泰卦》九三爻辞。

[2] 此三点引自《易经》说卦传第一章，它们是新理学的主要论题。

便尽性；才尽性便至命。"[1]（《遗书》卷十八）我们亦如此说。我们又以为不只于人是如此，即于各种事物亦莫不然。（同上，一三四至一三六页）

五、事天与仁

从天之观点看，每一类之事物，皆有其理，其理亦即是其极。就此类之事物说，其极是其至善，其气质之性，即其所实际地依照理者，是"继之者善"[2]。一类之事物，在"无极而太极"之大道中，从天之观点看，其应作之事，即是充分依照其理，能十分地充分依照其理，即是尽性，即是穷理。此点我们于第四章中已说。此所谓穷理，是穷理之另一义。上文所说穷理之一义，是以我之知知事物之理；此所谓穷理是以我之行，充分实现我所依照之理。以我之知知事物之理，则我可超乎经验而不为经验所囿；此是对于经验之超脱。以我之行，充分实现我所依照之理，则我可超乎自己而不为自己所缚，此是对于自己之超脱。

自天之观点看，人亦一类物，在"无极而太极"之大道中，从天之观点看，人所应作之事，亦即充分依照人之理。邵康节说："圣人，人之至者也。"[3]所谓"人之至者"，即是最完全底人。即能尽人之性之人，亦即能穷人之理之人。

孟子说："圣人，人伦之至也。"[4]所谓人伦，即指人与人之社会底关系，行人伦即指人之社会底活动。我们于第四章中说，人之性是社会底，人之社会底生活，是自人之性发出者。所以人之尽性、穷理，必在社会底生活中行之。

在社会底生活中，人之行为之最社会底者，是道德底行为。我们对于道德底行为，可有两种看法：一是从对于社会之观点看，一是从对于天之观点看。从对于社会之观点看，则人之道德底行为，

---

〔1〕 参见本书第三十二章选文第49条。

〔2〕 引自《易经·系辞上》第五章。

〔3〕 《皇极经世书》，《四部备要》本，卷五，五页下半。

〔4〕 《孟子·离娄上》二。

是尽其社会的一分子的责任；从对于天之观点看，则人之道德行为，乃是尽其宇宙的一分子的责任，即是尽人道。若从此观点看，则人之行道德底事，即是"事天"。……

我们于上文说，从天之观点，以观事物，则对于事物，有一种同情底了解。在此所谓超乎自己之境界中，对于事物之同情，亦继续扩大，以至宋明道学家所谓"万物一体"之境界。此境界宋明道学家名之曰仁。所谓仁有二义。一义是指一种道德，此即我们于第五章所说仁义礼智信之仁。一义是指一种境界，即此所说者。程明道说："仁者浑然与物同体，义礼智信皆仁也。"[1] 此即说此所说之仁。为分别起见，此所说之仁，可以谓之大仁。（同上，三〇〇至三〇四页）

【编者评述】

冯氏虽有道家色彩，但仍是一位真正的儒者。固然，他的道比较近于道家而非儒家，而且"事天"的最高境界也很近于道家的与道同体之说；但是，冯氏之事天是道德的，同时，他也跟所有的新儒家一样强调格物穷理，并未否定知识之作为达道的途径。

---

〔1〕《遗书》卷三上，三页上半。

第四十三章　新唯心派的新儒学——熊十力

正如冯友兰之试图重建唯理的新儒学，熊十力（1884—1968）则试图重建唯心的新儒学。他在哲学方面，有八部著作[1]。其整个思想，有系统地表达在《新唯识论》[2]中。

依照《新唯识论》的中心主旨，本体是恒转，其间涵摄"翕"与"辟"，这两者是生生不息的历程。本体是刹那刹那，才生即灭，才灭即生，新新而起，而成万殊。但本体与万殊，或体与用俱是一非二。翕是一种摄聚的趋势，其结果则"假说"为物。辟则是能保持自性与自作主宰的趋势，其结果则"假说"为心。此心乃本心的一部分，心、意与识是其不同面向。

可以看出，翕辟与生生不息之说均源于《易经》。熊先生即说，《大易》是他思想的主要根源。心之分析则得自佛家唯识宗；体用合一，得自新儒家；以及本心之首出性，则得自王阳明。正如所有新儒家，熊氏以本心即仁，而指向天人合一。

熊十力始习佛门之唯识宗，后来觉有不合，转趋于新儒学，并对两

---

〔1〕 熊十力先生为湖北黄冈人。早年有志于政治革命与科学。旋即转移其志趣于佛学与印度哲学。幼年时，习《成唯识论》于南京支那内学院。但瞬即以学趣不契，转而沉潜于《易经》。熊氏1925年任北京大学哲学教授。退休后居住上海，逝于1968年。

〔2〕《新唯识论》（语体文本）分三卷。卷上《唯识与转变》，卷中《功能》，卷下《成物与明心》。第一、第二卷文言文于1932年自费发行。后增第三卷，于1942年全书在重庆出版，1947年再版于上海。三卷合为一部。同年印成四卷在上海发行，列为《十力丛书》。

译按：陈先生所称八部书并未分述。应为：（一）《新唯识论》（文言本）1932年，（语体本）1944年　（二）《佛家名相通释》，1936年　（三）《读经示要》，1945—1947年　（四）《十力语要》，1947年　（五）《原儒》，1956年　（六）《体用论》，1957年　（七）《明心篇》，1958年　（八）《乾坤衍》，1971年　（九）《尊闻录》，1982年（本书出版较晚，陈先生撰书时或未及见）。

者加以批判、综合与改造，复借西方哲学若干因素以自造“新唯识论”。熊氏强调地说，在此处，识之义，并非如唯识宗所谓现象界衍生所自之识心或阿赖耶，而是万有之本心或本体，“唯”者，显其“特殊”义。熊十力对佛家有详尽、审慎而深刻的批判[1]，事实上，在中国历史上，他是第一位这样做的人。不过，他仍不能摆脱佛氏最重要之弱点，即视外在世界为“假”。在佛教，此“假”字意涵暂时、过渡，甚至是虚幻。熊氏尚未如唯识宗那样视外界事物全然是虚幻存在。不过，熊氏既视具体的物质事物为心之本性之一威胁，他之贬抑外界是显然的。这样便减弱了他的恒转说，因为，恒转必须通过事物，除非具体的物质事物具有本体之真性，否则恒转将是建立在脆弱基础上。

熊十力得益于佛学者，在刹那恒变观念方面，较在唯心观念为多。熊氏以之融通于《大易》的生生不息的思想，并加以推拓。动态变易的观念在新儒家（尤其阳明）中一直很重要，现在熊氏则为之加上形上基础。这部分是受西方哲学的影响，主要是柏格森之说。但是熊氏之于西方哲学，批判多于欣赏。由于熊氏不谙西文，而产生了某些误解，而谓在西方哲学中，对通过个人经验而掌握真理（即“体认”）不够重视，又过分追求外物，也不了解体用合一。

熊氏虽有这些弱点，但仍推动了新儒家的进步，特别是关于理气合一之说。对朱子的理气二元说与王阳明的气仅是心之一面之说的反对，到此均获解决。熊十力确实没有厘清心与理之关系，但是他却给予唯心派新儒学一个较为坚实的形上基础与较具活力的性质。

除冯友兰与熊十力两人以外，在这 20 世纪，也有其他学者企图重建传统哲学，特别是欧阳竟无、释太虚与梁漱溟诸人。欧阳竟无与释太虚仅重振唯识学派之声光，而于其学则并无新义。梁漱溟将仁解释为动态直观，从而对 20 世纪 20 年代的新文化运动产生巨大影响，但他并没有发展出自己一家之哲学系统，在这方面熊十力做到了。除此之外，熊十力也比同时其他中国哲学家影响了更多中国年轻一代哲学家。从哲学上说来，《原儒》（1956 年）[2]这部书并没有改变他《新唯识论》中的基本论

---

〔1〕 关于此点，参看陈荣捷《现代中国之宗教趋势》，一二六至一三五页。

〔2〕《原儒》一书，分两卷，在上海发行。卷上论“外王”，卷下论“内圣”。此乃中国哲学，尤其是儒家哲学之双重理想。

点，但指出儒学在中国依旧是活生生的。下面节录，即采自这两部书。

一、翕与辟

所谓变化，从一方面说，他是一翕一辟的[1]。这一语中，所下的两一字，只是显动势（势用）的殊异。辟，只是一种动势。翕，也只是一种动势。不可就翕辟各有自体。亦不可说先之以翕，而后之以辟也。又从另一方面说，变化是方生方灭的。换句话说，此所谓翕和辟，都是才起即灭，绝没有旧的势用保存着，时时是故灭新生的。我们要了解变化的内容，必于上述的两方面作精密的解析、深切的体会，否则终是不堪窥变。

现在且谈翕辟。什么叫做翕辟呢？前面已经说过，本体是显现为万殊的用的，因此，假说本体是能变，亦名为恒转。我们要知道，恒转是至无（无形，非空无）而善动的。其动也，是相续不已的。相续者，谓前一动方灭，后一动即生。如电之一闪一闪，无有断绝，是名相续，非以前动延至后时名相续也。不已者恒相续故，说为不已。使其有已，便成断灭，有是理乎？这种不已之动，自不是单纯的势用。每一动，恒是有一种摄聚的，如果绝没有摄聚的一方面，那就是浮游无据了。所以，动的势用起时，即有一种摄聚。这个摄聚的势用，是积极的收凝。因此，不期然而然的，成为无量的形向。形向者，形质之初凝而至微细者也。以其本非具有形质的东西，但有成为形质的倾向而已，故以形向名之。物质宇宙，由此建立。这由摄聚而成形向的动势，就名之为翕。

我们要知道，本体是无形相的，是无质碍的，是绝对的，是全的，是清净的，是刚健的。但是，本体之显现为万殊的功用，即不能不有所谓翕。这一翕，便有成为形质的趋势。易言之，即由翕而形成一一实物了。恒转显现为翕的势用时，几乎要完全物化，若将不守他底自性，这可以说是一种反动了。

然而当翕的势用起时，却别有一种势用俱起。他是依据恒转而

---

[1]《易经·系辞上》第十一章，比较 Legge 译，p. 372。

起的。就这种势用上说，便说是依据恒转而起。若就恒转上说，便应说这种势用是恒转的显现。但恒转元是冲虚无为的，而其现为势用，却是有为的。由此，应说这种势用虽以恒转为体，而毕竟不即是恒转。如说冰以水为体，而却不即是水。这个势用，是能健以自胜，而不肯化于翕的。申言之，即此势用，是能运于翕之中，而自为主宰，于以显其至健，而使翕随己转的。这种刚健而不物化的势用，就名之为辟……

【编者评述】

佛家唯识宗以恒转同于识，而熊氏于此则谓同于本体。又，在唯识宗，能变来自种子，薰前种以生变，但熊氏则以转变由于自然的势用[1]。

翕的势用，是凝聚的，是有成为形质的趋势的，即依翕故，假说为物，亦云物行。辟的势用，是刚健的，是运行于翕之中，而能转翕从己的，即依辟故，假说为心，亦云心行。(《新唯识论》语体文本，卷上，第四章《转变》)

二、理气合一

我以为，这气字只是一种生生的动势，或胜能的意思。此气是运而无所积的。动相诈现，犹如气分，故名为气。详核此所谓气，正是本论所谓用。至于万有或形气，唯依动转的迹象，假为之名，非离一切动势，有实形气。

理字，本具有条理或法则的意义，但不可如宋明儒说是气上的条理。宋明儒中，许多人把气说为实有的，因以为理者只是气上的条理。如此，则理的本身竟是空洞的形式，只气是实在的。明儒持这种见解的更多，即在阳明派下，也都如是主张。他们阳明后学一面谈良知，不得不承认心是主宰，一面谈气是实有，理反是属于气上的一种形式，颇似心物二元论，甚乖阳明本旨。我在此处，不欲

---

[1] 关于佛氏种子说，参看本书第二十三章选文第3条。

多作评判，只说我对于理气的解释。我以为，理和气是不可截然分为二片的。理之一词，是体和用之通称；气之一词，但从用上立名，气即是用，前面解释气字的意义时，尽说得明白。

理之一词，何以是体用之通称呢？因为就体而言，此体元是寂然无相，而现似翕辟万象，即众理灿然已具。故此体，亦名为理。

又体之为言，是万化之原、万物之本、万理之所会归，故应说为真理，亦名实理，也可说是究极的道理。就用而言，翕辟妙用，诈现众相，即此众相秩然有则，灵通无滞，亦名为理，即相即理故，或相即是理故。前所云理，当体受称，是谓一本实含万殊。后所云理，依用立名，是谓万殊还归一本。理虽说二，要自不一不异。体用义别故，故不一；即用即体故，故不异。（**同上，卷中，第六章《功能下》**）

三、心与仁

本心是绝待的全体。然依其发现，有差别义故，不得不多为之名。一名为心。心者主宰义，谓其遍为万物实体，而不即是物。虽复凝成众物，要为表现其自己之资具，却非舍其自性而遂物化也。不物化故，谓之恒如其性。以恒如其性故，对物而名主宰。二曰意。意者有定向义。夫心之一名，通万物而言其统体，非只就其主乎吾身而目之也。然吾身固万物中之一部分，而遍为万物之主者，即主乎吾身者也。物相分殊，而主之者一也。今反求其主乎吾身者，则渊然恒有定向。于此言之，斯谓之意矣。定向云何？谓恒顺其生生不息之本性以发展，而不肯物化者是也。故此有定向者，即生命也，即独体也。

依此而立自我，虽万变而贞于一，有主宰之谓也。

三曰识。夫心意二名，皆即体而目之。复言识者，则言乎体之发用也。

渊寂之体，感而遂通，资乎官能以了境者，是名感识。动而愈出，不倚官能，独起筹度者，是名意识。（**同上，卷下，第九章《明心下》**）

【编者评述】

熊氏分本心为三，以替代唯识宗之分心为八识。其着重“意”，源于王阳明，而阳明则又溯自《中庸》。

仁者本心也，即吾人与天地万物所同具之本体也……盖自孔孟以迄宋明诸师，无不直指本心之仁，以为万化之原，万有之基即此仁！（同上，卷下，第八章《明心上》）

四、体用不二

中学（中国哲学）在宇宙论中谈体用，以为体用本不二，而亦有分。人或莫解，余举大海水与众汇之譬喻，以便引人悟入斯理……本体无形无象，而其功用，则内涵健动、凝敛之两机。凝敛之谓质，健动之谓神，两机俱转，流行而不息。故曰本体之流行，是其大用也。用者，用其体。体者，用之实相。故体用本不二。然虽不二，而体与用究不得无分。流行有象而可测。流行之本体，无形无象，隐微至极而难知……

【编者评述】

大海水与众汇来比喻体与用之关系，这是佛家所喜用的。朱熹则用月映万川之喻[1]。

体者，宇宙本体之省称。用者，本体之流行，至健无息，新新而起，其变万殊，是名为用。

新新而起，何耶？本体之流行，是刹那刹那，才生即灭，才灭即生，无有一刹那顷，守其故流，而不灭故以生新者。《易》曰“生生之谓易”[2]，生生二字，宜深玩。刹刹是新生，故曰生生。既刹刹新生，则刹刹未曾守故，可不言而喻矣。大化流行，无有一瞬一息停滞，故曰新新而起，言不守故也。

---

〔1〕 参看本书第三十四章选文第116条。

〔2〕 《易经·系辞上》第五章，比较 Legge 译，p. 356。

或有难曰：公言本体之流行是刹刹新新而起，未有一刹那顷守其故；果如此，则每一刹顷，都是顿变，则变化似无根据。答曰：流行者，不是凭空忽然而起之流，乃本体之流行也。本体是万变万化之真源；含藏万有，无穷无尽。《中庸》以“渊泉时出”[1]形容其妙，可谓善譬。惟本体真源，恒无穷尽，故流行之盛，刹刹突变，常创新而不可竭也。汝云无根据，不亦惑欤？须知，真源与流行不可分为二段……

宇宙从过去至现在，由现在奔趋无穷无尽之未来，正是浑然之大流，刹那刹那，舍故趋新，活跃不已，丰富无竭。吾人须知，此浑然之大流，虽变化日新，而每一变化，要皆有其从出之因。任何新奇发展，决不能无因，而突然幻现一绝异之怪象。譬如豆种不生麻，以豆种非麻之生因故也。精神物质，是乾元本体[2]流行之两方面。吾人不当以精神归并于物质。倘谓宇宙开始，只是质碍层，元无精神现象发现，遂断定精神非本有。此说如可成立，则必先肯定物质中本含有精神之德性，否则生机体层，心作用发现，便无有从出之因。余未见其说之可成也。犹复须知，物质不是固定之质，而且有质即有能[3]，《大易》固已言之矣。然复肯定有阳明、健动、升进、开发、纯粹之精者，既是与物质混然为一，亦复统御物质。此岂是意想虚构，妄立此说耶！……

问：《大易》之究竟义，即体即用，即用即体，已闻之矣。今复有疑者，天地万物，即是大用欤？抑是由大用而生欤？答，如理而谈，万物与大用不可歧而为二。所以者何？万物非是离于大用流行，而有各各独立之实自相故。由此应说，万物与大用本来不二。是义决定，无复狐疑。若汝言，天地万物由大用而生者，今应问汝，生字作何解。若如母生子之生，则谬误太甚。生字本有发现义，如作发现解，则大用流行，活泼泼地，而发现种种迹象，谓之万物。昔人说万物为化迹者，亦此意。如此说来，则万物即是大用流行之迹象，易言之，万物即以流行不已，活泼泼地之大用，为其

[1] 《中庸》第三十一章。

[2] 参看《易经》第一卦，《乾卦》。又 Legge 译，p. 213。

[3] 此乃论及《易经》中之一般哲学，而非本书之任何特殊说法。

实自相。而可说与大用为二乎！

问：如万物与大用为一，即万物都失其自己。所以者何？万物只是化迹，何有卓尔特立的自己乎？老氏万物刍狗之叹[1]，庄子鼠肝虫臂之论[2]，皆融万物于大化，而使万物失其自己也。答：甚矣，汝之迷也。大用流行，宛然有象。譬如闪电，一闪一闪，而现红光。红光，迹象也。汝以为此时电在红光外否？譬如大海水，现作活跃之众汇。众汇，亦迹象也。汝以为大海水在众汇外否？譬如瀑流怒涌，万千白点，飞跃上下。白点，亦逐象也。汝以为瀑流在白点外否？汝试思之。万物现似个体，而实以流行不已的大用为其自相。（**以上见《原儒》卷下，第四章《原由圣》**）

---

〔1〕《老子》第五章。

〔2〕《庄子·大宗师》，《南华真经》卷三，一七页上半，比较 Giles 译，《庄子》，1961 年版，p. 79。

参考书目

本参考书目系以陈荣捷先生本书英文版所列书目作为基础，另由“中央研究院”文哲研究所朱荣贵教授增补国外近年之新作，以便利读者查考外文资料。至于中文著作，国内读者多能熟悉，为节省篇幅，不加赘述。

第一章

Ames, Roger T.

1983 *The Art of Rulership. A Study in Ancient Chinese Political Thought.* Honolulu: University of Hawaii Press.

Ames, Roger T. and David Hall.

1987 *Thinking Through Confucius.* Albany: State University of New York Press.

Chan, Wing-tsit.

1975 "Chinese and Western Interpretations of *Jen* (Humanity)," *Journal of Chinese Philosophy*, 2 : 2, pp. 107 ~129

Fingarette, Herbert.

1972 *Confucius - The Secular as Sacred.* New York: Harper Torchbooks.

Fung, Yu - lan.

1952—1953 *A History Of Chinese Philosophy*, trans. by Derk Bodde, 2vols. Princeton, Princeton University Press, Vol. 1, pp. 7 ~42.

Hughes, E. R.

1954 Chinese Philosophy in Classical Times, London: Dent, rev.,

pp. xxiv - xxx.

Hu, Shih

1928 *The Development of the Logical Methods in Ancient China* 3rd ed., Shanghai: The Oriental Book Co.

Mote, Frederick

1971 *Intellectual Foundations of China*. New York: Knopf.

Munro, Donald J.

1969 *The Concept of Man in Early China*. Stanford: Stanford University Press.

Schwartz, Benjamin.

1985 *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of the Harvard University Press, Ch. 2. The Humanism of Confucius.

第二章

Ames, Roger T.

1983 *The Art of Rulership. A Study in Ancient Chinese Political Thought.* Honolulu: University of Hawaii Press.

Ames, Roger T. and David Hall.

1987 *Thinking Through Confucius*. Albany: State University of New York Press.

Chan, Wing - Dsit.

1944 "Chinese Theory and Pratice, with Special Reference to Humanism," in Moore, ed. *Philosophy and CultureEast and West*. Honolulu: University of Hawaii Press, pp. 80 ~ 95.

1960 "Confucianism", *Encyclopedia Britannica* Vol. 6, pp. 237 ~ 239.

1975 "Chinese and Western Interpretations of *Jen* (Humanity)," *Journal of Chinese Philosphy*, 2 : 2, pp. 107 ~ 129.

Ching, Julia.

1977 *Confucianism and Christianity*. Tokyo: Kodansha International.

Creel, Herrlee G.

1953 *Chinese Thought: From Confucius to Mao Tse - tung*, Chicago: U-

niversity of Chicago Press, paperback, New American, pp. 25 ~45.

1970 *The Origins of Statecraft in China.* Chicago: University of Chicago Press.

Eber, Irene, ed.

1986 *Confucianism, the Dynamics of Tradition.* New York: Macmillan.

Eno, Robert.

1990 *The Confucian Creation of Heaven: Philosophy and the Defense of Ritual Mastery.* Albany: State University of New York Press.

Fingarette, Herbert.

1972 *Confucius—The Secular as Sacred.* New York: Harper Torchbooks.

Fung, Yu - lan.

A History of Chinese Philosophy Vol. 1, pp. 7 ~42.

1947 *The Spirit of Chinese Philosophy*, trans. by E. R. Hughes, London: Kegan Paul, pp. 10 ~28.

1948 *A Short History of Chinese Philosophy*, New York: Macmillan; paperback, pp. 38 ~48.

Hu, Shih

The Devolopment of the Logical Methods in Ancient China, pp. 22 ~27.

Lau, D. C., trans.

1979 *The Analects.* Harmondsworth: Penguin Books.

Lin, Yutang.

1942 *The Wisdom of China and India*, New York: Random House, pp. 3 ~24.

Lin, Wu - chi.

1955 *A Short History of Confucian Philosophy*, Baltimore: Penguin Books, pp. 13 ~25, 141 ~156.

Mote, Frederick.

1971 *Intellectual Foundations of China.* New York: Knopf.

Munro, Donald J.

1969 *The Concept of Man in Early China.* Stanford: Stanford University

Press.

1985 *Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist Values.* Ann Arbor: Center for Chinese Studies, University of Michigan.

Rosemont, Henry jr. and Benjamin I. Schwartz, eds.

1980 *Studies in Classical Chinese Thought: Papers Presented at the Workshop on Classical Chinese Thought Held at Harvard University, August* 1976. Chico, Calif.: American Academy of Religion.

Rubin, Vitaly.

1976 *Individual and State in Ancient China: Essays on Four Chinese Philosophers.* New York: Columbia University Press.

Schwartz, Benjamin.

1985 *The World of Thought in Ancient China.* Cambridge, Mass.: The Belknap Press of the Harvard University Press.

第三章

Chan, Wing－tsit.

"Confucianism", *Encyclopedia Britannica*,

1960 "Mencius", *Encyclopedia Britannica*, Vol. 15, pp. 239～240.

Creel, H. G.

Chinese Thought: From Confucins to Mao Tse－tung, pp. 68～93.

Eber, Irene, ed.

1986 *Confucianism, the Dynamics of Tradition.* New York: Macmillan.

Fung, Yu－lan.

A History of Chinese Philosophy, Vol. 1, pp. 106～131.

A Short History of Chinese Philosophy, pp. 68～79

Graham, A. C.

1990 *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature.* Albany: State University of New York Press.

Huang, chun－chieh.

1980 *The Rise of Mencius: Historical Interpretation of Mencian Morality.* Seattle: University of Washington, Ph. D. Dissertation.

Lau, D. C.

1984 *Mencius* . Hong Kong: Chinese University of Hong Kong Press.

Liu, Wu - chi

A Short History of Confucian Philosophy, pp. 59 ~ 89.

Mote, Frederick.

1971 *Intellectual Foundations of China.* New York: Knopf. Schwartz, Benjamin.

1985 *The World of Thought in Ancient China.* Cambridge, Mass. : The Belknap Press of the Harvard University Press, ch. 7. The Defense of the Confucian Faith: Mencius and Hsün Tzu.

Waley, Arthur.

1939 *Three Ways of Thought in Ancient China*, London: Allen and Unwin, paperback, Anchor pp. 115 ~ 162.

第四章

Fung, Yu - lan.

A History of Chinese Philosophy, Vol. 1, pp. 361 ~ 369.

A Short History of Chinese Philosophy pp. 181 ~ 183.

Gardner, Daniel K.

1986 *Chu Hsi and the Ta - hsüeh: Neo - Confucian Reflection on the Confucian Canon.* Cambridge, Mass: Harvard University Press.

第五章

Fung, Yu - lan.

A History of Chinese Philosophy, Vol. 1, pp. 369 ~ 377.

A Short History of Chinese Philosophy, pp. 172 ~ 177.

Tu, Wei - ming.

1989 *Centrality and Commonality, An Essay on Confucian Religiousness.* Albany: State University of New York Press.

第六章

Cua, A. S.

1985 *Ethical Argumentation: A Study in Hsün Tzu's Moral Epistemology.* Honolulu: University of Hawaii Press.

Fung, Yu-lan.

A History of Chinese Philosophy, Vol. 1, pp. 279~311.

A Short History of Chinese Philosophy, pp. 143~154.

Hsü, Cho-yun.

1986 "The Unfolding of Early Confucianism: the Evolution from Confucius to Hsün Tzu," in Irene Eber, ed., *Confucianism, the Dynamics of Tradition.* New York: Macmillan.

Hu, Shih.

The Development of Logical Methods in Ancient China, pp. 149~158.

Knoblock, John.

1988 *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works.* Vol. 1, Books, 1~6. Stanford: Stanford University Press.

Liu, Wu-chi.

A Short History of Confucian Philosophy, pp. 90~103.

Schwartz, Benjamin.

1985 *The World of Thought in Ancient China.* Cambridge, Mass.: The Belknap Press of the Harvard University Press, ch. 7. The Defense of the Confucian Faith: Mencius and Hsün Tzu.

Watson, Burton

1963 *Hsün Tzv: Basic Writings.* New York: Columbia University Press.

第七章

Blofeld, John.

1973 *The Secret and the Sublime: Taoist Mysteries and Magic.* London: Allen&Unwin.

1974 *Beyond the Gods: Taoist and Buddhist Mysticism.* London: Allen &Unwin.

Chan, Wing-tsit.

1963 *The Way of Lao Tzu, a Translation and Study of the Tao-te ching*, paperback, New York: Bobbs-Merill pp. 94~114.

Chen, Ellen Marie.

1966 *Tao, Nature Man: A Study of the Key Ideas in the Tao Te Ching.*

New York: Fordham University Press.

Creel, Herrlee G.

1970 *What is Taoism? and Other Studies in Chinese Cultural History.* Chicago: University of Chicago Press.

Fung, Yu - lan.

A History of Chinese Philosophy, Vol. 1, pp. 170 ~ 190.

A Short History of Chinese Philosophy, pp. 93 ~ 103.

Girardot, N. J.

1983 *Myth and Meaning in Early Taoism.* Berkeley; Los Angeles: University of California Press.

Graham, A. C.

1989 *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China.* La Salle, Ill.: Open Court.

1990 *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature.* Albany: State University of New York Press.

Henricks, Robert G., trans.

1989 *Lao Tzu Te - Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma - Wang - tui Texts.* New York: Ballantine.

Hu, Shih.

The Devolopment of Logical Methods in Ancient China, pp. 13 ~ 20.

Kaltenmark, Max.

1969 *Lao Tzu and Taoism.* Stanford: Stanford University Press.

Lagerwey, John.

1987 *Taoist Ritual in Chinese Society and History.* New York: Mac - millan

Lau, D. C., trans.

1982 *Tao Te Ching.* Harmondsworth: Penguin Classics, 1971; HongKong: Chinese University of Hong Kong Press.

Lin, Tung - chi.

1947 "The Chinese Mind: Its Taoist Substratum", *Journal of the History of Ideas*, 8, pp. 259 ~ 273.

Lin, Yutang.

1948 *The Wisdom of Laotse*, New York: The Modern Liberary.

Maspero, Henri.

1981 translated from French by Frank A. Kierman, Jr., *Taoism and Chinese Religion.* Amherst, MA: University of Massachusetts Press.

Munro, Donald J., ed.

1985 *Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist Values.* Ann Arbor: Center for Chinese for Chinese Studies, University of Michigan.

Schwartz, Benjamin.

1985 *The World of Thought in Ancient China.* Cambridge, Mass.: The Belknap Press of the Harvard University Press, Ch. 6. the Ways of Taoism.

Welch, Holmes.

1966 *Taoism: the Parting of the Way.* Boston: Beacon Press.

第八章

Allison, Robert E.

1989 *Chuang-Tzu for Spiritual Transformation.* Albany: State University of New York Press.

Chang, Tsung-tung.

1982 *Metaphsik, Erkenntnis und Praktische Philosophie im Chuang-Tzu: zur Neu-Interpretation und Systematisschen Darstellung der Klassis-chen Chinesischen Philosophie.* Frankfurt am Main: Klostermann.

Creet, H. G.

Chinese Thought: From Confucius to Mao Tse-tung, pp. 94~114.

Fung, Yu-lan.

A Short History of Chinese Philosophy, Vol. 1, pp. 221~245.

A Short History of Chinese Philosophy, pp. 104~117.

1947 *The Spirit of Chinese Philosophy*, trans. by E. R. Hughes, London: Kegan Paul, pp. 65~80.

Girardot, N. J.

1983 *Myth and Meaning in Early Taoism.* Berkeley; Los Angeles: University of California Press.

Graham, A. C.

1990 *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature.* Albany: State University of New York Press.

1981 *Chuang Tzu, the Inner Chapters.* London: George Allen&Unwin.

Lin, Yutang.

The Wisdom of China and India, chs. 1 ~ 6, 8 ~ 11, 17.

The Wisdom of Laotse, pp. 23 ~ 37

Mair, Victor H., ed.

1983 *Experimental Essays on Chuang Tzu.* Honolulu: University of Hawaii Press.

Merton, Thomas.

1965 *The Way of Chuang Tzu.* New York: New Directions. Saso, Michael.

1978 *The Teachings of Taoist Master Chuang.* Hew Haven: Yale University Press.

Watson, Burton, trans.

1968 *The Complete Works of Chuang Tzu.* New York: Columbia University Press.

Wu, Kuang - ming.

1990 *The Butterfly as Companion: Meditations on the First Three Chapters of the Chuang Tzu*, Albany: State University of New York Press.

第九章

Creel, H. G.

Chinese Thought: From Confucius to Mao Tse - tung, pp. 46 ~ 67.

Fung, Yu - lan.

A History of Chinese Philosiphy, Vol. 1, pp. 76 ~ 105.

A Short History of Chinese Philosophy, pp. 49 ~ 59.

The Spirit of Chinese Philosophy, pp. 34 ~ 44.

Hu, Shih.

The Development of the Logical Methods in Ancient China, pp. 65 ~82.

Mei, Y. P.

1934 *Motse, The Neglected Rival of Confucius*, London: Probsthain.

Schwartz, Benjamin.

1985 *The World of Thought in Ancient China.* Cambridge, Mass.: The Belknap Press of the Harvard University Press, ch. 4. Mo – tzu's challenge.

Tseu, Augustus A.

1965 *The Moral Philosophy of Mo – tzu.* Taipei: China Printing Ltd.

Watson, Burton, trans.

1963 *Mo Tzu: Basic Writings.* New York: Cloumbia University Press.

第十章

Fung, Yu – lan.

A History of Chinese Philosophy, Vol. pp. 192 ~220.

A Short History of Chinese Philosophy, pp. 80 ~92.

The Spirit of Chinese Philosophy, pp. 45 ~88.

Graham, A. C.

1978 *Later Mohist Loqic, Ethics and Science.* Hong Kong: Chinese University Press; London: School of Oriental and African Studies, University of London.

Studies in Chinese Philosphy and Philosophical Literature. Albany: State University of New York Press.

Hansen, Chad.

1983 *Language and Logic in Ancient China.* Ann Arbor: University of Michigan Press.

Hu, Shih.

The Development of the Logical Methods in Ancient China, pp. 109 ~130.

Mei, Y. P.

1956 " Some Observations on the Problem of Knowledge awong the

Ancient Chinese Logicians," *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, *n. s. l*, *no.* 1, pp. 114 ~ 121

Needham, Joseph.

1956 *Science and Civilization in China*, Vol. 2: *History of Scientific Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.

Perlebergm Max, tr.

1974 *The Works of Kung - sun Lung - tzu.* Westport, Conn.: Hyperson Press.

第十一章

Fung, Yu - lan.

A Short History of Chinese Philosophy, pp. 129 ~ 138

A History of Chinese Philosophy, Vol. 1, pp. 159 ~ 169. Vol. 2, pp. 7 ~ 16.

Needham, Joseph

History of Scientific Thought, pp. 232 ~ 278.

Schwartz, Benjamin.

1985 *The World of Thought in Ancient China.* Cambridge, Mass.: The Belknap Press of the Harvard University Press, ch. 9. Correlative Cosmology: the School of Yin and Yang.

第十二章

Chen, En - cheng.

1958 "Han Fei's Principle of Government by Law," *Chinese Culture*, 1, no. 4, pp. 91 ~ 103.

Creel, Herrlee G.

1974 *Shen Pu - hai*, *a Chinese Political Philosopher of the Fourth Century B. C.* Chicago: University of chicago Press.

Crump J. I. Jr.

1964 *Intrigue*, *Studies of the Chan - kuo Tse.* Ann Arbor: University of Michigan Press.

Fung, Yu - lan.

A History of Chinese Philosophy, Vol. 1, pp. 312 ~ 336.

A Short History of Chinese Philosophy, pp. 155 ~ 165.

Hsiao, Kung – chuan, translated by F. W. Mote.

1979 *A History of Chinese Political Thought.* Princeton: Princeton University Press, chs. 6 ~ 7.

Hu, Shih.

The Development of the Logical Methods in Ancient China, pp. 170 ~ 187.

Liang Ch'i – ch'ao.

1930 *History of Chinese Political Thought during the Early Tsin Period*, trans. by L. T. Ch'en, London: Kegan Paul, pp. 113 ~ 138.

Li, Yu – ning.

1977 *Shang Yang's Reforms and Statecraft in China.* White Plains: M. E. Sharpe.

Rickett, W. Allyn, trans.

1985 *Guanzi.* Princeton: Princeton University Press.

Schwartz, Benjamin.

1985 *The World of Thought in Ancient China.* Cambridge, Mass.: The Belknap Press of the Harvard University Press, ch. 8. Legalism: The Behavioral Science.

Thompson, P. M.

1979 *The Shen Tzu Fragments.* Oxford; New York: Oxford University Press.

Waley, Arthur.

Three Ways of Thought in Ancient China, pp. 199 ~ 247.

Wang, Hsiao – po and Leo S. Chang.

1986 *The Philosophical Foundations of Han Fei's Political Theory.* Honolulu: University of Hawaii Press.

Watson, Burton, trans.,

1963 *Hsün Tzu: Basic Writings.* New York: Columbia University.

Wu, John C. H.

1958 "Chinese Legal Philosophy: A Brief Historial Survey," *Chinese*

Culture, 1. no. 4, 7 ~48.

第十三章

Fung, Yu - lan.

A History of Chinese Philosophy, Vol. 1, pp. 379 ~395.

A Short History of Chinese Philosophy, pp. 138 ~142.

The Spirit of Chinese Philosophy, pp. 81 ~103.

Hu, Shih.

The Development of the Logical Methods in Ancient China, pp. 28 ~45.

Needham, Joseph.

History of Scientific Thought, pp. 304 ~340.

Smith, Kidder, ed.

1990 *Sung Dynasty Uses of the I - Ching*. Princeton: Princeton University Press.

T'ang Yung - t'ung.

1947 "Wang Pi's New Interpretation of the *I Ching* and *Lun - yü*" trans. by Walter Liebenthal, *Hanard Journal of Asiatic Studies*, 10, pp. 124 ~161.

Whilhem, Hellmut

1977 *Heaven, Earth, and Man in the Book of Changes*. Seattle: University of Washington Press.

Wilhelm, Hellment.

1960 *Changes. Eight Lectures on the I Ching*, trans. from the German by Cary F. Baynes, New York: Pantheon Books.

Wilhelm, Richard.

1931 translated into English by George H. Danton and Annina Periam Danton, *Confucius and Confucianism*. New York: Harcourt, Brace and Company.

1957 *The Concept of Time in the Book of Change*. New York: Pantheon.

1973 *Eight Lectures on the I Ching*. Bollingen Series LXII. Princeton: Princeton University Press.

1979 *Constancy and Change: Lectures on the I Ching*. Princeton: Prin-

ceton University Press.

Wing, R. L.

1981 *The Illustrated I Ching.* New York: Doubleday.

第十四章

Chen, Chi - yun.

1975 *Hsun Yueh* (A. D. 148—209): *the Life and Reflections of an Early Medieval Confucian.* Cambridge; New York: Cambridge University Press.

Cheng, Anne.

1985 *Etude sur le confucianisme Han: l'elaboration d'une tradition exegetique sur les classiques.* Paris, College de France: Diffusion de Boccard.

de Bary, Wm. Theodore, Chan, Wing - tsit, and Watson, Burbon, eds.

1960 *Sources of Chinese Tradition*, New York: Columbia University Press, pp. 178 ~ 183.

Fung, Yu - lan.

A History of Chinese Philosophy, Vol. 2, pp. 16 ~ 87.

A Short History of Chinese Philosophy, pp. 117 ~ 125.

Hughes, E. R.

Chinese Philosophy in Classical Times, pp. 293 ~ 308.

Liu, Wu - chi.

A Short History of Confucian Philosophy, pp. 124 ~ 126.

Yao, Shan - yu.

1948 "The Cosmological and Anthropological Philosophy of Tung Chung - shu," *Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society* 73, pp. 40 ~ 68.

第十五章

Fung, Yu - lan.

A History of Chinese Philosophy, Vol. 2, pp. 136 ~ 150.

Knechtges, David, trans.

1982 *The Han Shu Biography of Yang Xiong*. Tempe: Arizona State University Press.

第十六章

Forbe, Alfred

1896 ~ 1897 "Wang – Chung and Plato on Death and Immortality," *Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society*, 31, pp. 40 ~ 60.

Fung, Yu – lan

A History of Chinese Philosophy, Vol. 2, pp. 150 ~ 167.

Needham, Joseph.

History of Scientific Thought, pp. 371 ~ 386.

Li, Shi – yi.

1937 "Wang Ch'ung," *Tien Hsia Monthly*, 5, pp. 162 ~ 184, 207 ~ 307.

第十七章

Ames, Roger T.

The Art of Rulership A Study in Ancient Chinese Political Thought. Honolulu: University of Hawaii Press.

Fung, Yu – lan.

A History of Chinese Philosophy. Vol. 1, pp. 395 ~ 399.

The Spirit of Chinese Philosophy, pp. 112 ~ 117.

Le Blanc, Charles.

1985 *Huai – nan Tzu, Philosophical Synthesis and Analysis in Early Han Thought*. Hong Kong: Hong Kong University Press.

第十八章

Blofeld, John.

1973 *The Secret and the Sublime: Taoist Mysteries and Magic*. London. : Allen&Unwin.

1974 *Beyond the Gods: Taoist and Buddhist Mysticism*. London: Allen

& Unwin.

Fung, Yu - lan

A History of Chinese Philosophy, Vol. 2, pp. 190 ~ 204.

A Short History of Chinese Philosophy, pp. 232 ~ 235.

Graham, A. C.

1990 *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature.* Albany: State University of New York Press.

Needham, Joseph.

History of Scientific Thought, pp. 40 ~ 41, 53 ~ 54.

第十九章

Chan, Wing - tsit and Ariane Rump.

1979 *Wang Pi's Commentary on the Lao Tzu.* Society for Asian and Comparative Philosophy monograph no. 6.

Ch'en, Kenneth.

1957 "Neo - Taoism and the Prajña School during the Wei and Chin Dynasties." *Chinese Cultire*, 1, no. 2 pp. 38 ~ 41.

Fung, Yu - lan.

A History of Chinese Philosophy, Vol. 2. pp. 168 ~ 189, 205 ~ 236.

The Spirit of Chinese Philosophy, pp. 135.

A Short History of Chinese Philosophy, pp. 220 ~ 230.

Henricks, G. Robert, trans.

1983 *Philosophy and Argumentation in Third - Century China: the Essays of Hsi K'ang.* Princeton, N. J.: Princeton University Press.

Holzman, Donald.

1976 *Poetry and Politics: The Life and Works of Juan Chi.* Cambridge: Cambridge University Press.

Mather, Richard B.

1976 *Shih - shuo Hsin - yü, A New Account of Tales of the World.* University of Minnesota Press.

Siu, Raplph Gun Hoy.

1974 *Ch'i: A New - Taoist Approach to Life.* Cambridge, MA:

M. I. T. Press.

T'ang, Yung - t'ung.

"Wang Pi's New Interpretation of the *I Ching* and *Lun - yü*" HJAS, 10. pp. 124 ~ 161.

Wright, Arthur.

1947 Review of A. A. Petrov's Wang Pi (226—249): *His Place in the History of Chinese Philosophy*, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 10, pp. 75 ~ 88.

第二十章

Ch'en, Kenneth.

1964 *Buddhism in China: a Historical Survey*. Princeton: Princeton University Press.

"Neo - Taoism and Prajna School." pp. 35 ~ 37.

1973 *The Chinese Transformation of Buddhism*. Princeton: Princeton University Press.

Demiéville, P.

1956 "La Pénétration du bouddhisme dans la tradition philosophique chinoise," *Cahiers d' Histoire Mondiale*, 1, pp. 25 ~ 27.

Fung, Yu - lan.

A History of Chinese Philosophy, Vol. 2, pp. 244 ~ 258.

Link, Arthur E.

1957 "Shyh Daw - an's Preface to Sangharaksa's *Yogācā rabhūmisūtra* and the Problem of Buddho - Taoist Terminology in Early Chinese Buddhism," Journal of the American Oriental Society, 77, pp. 1 ~ 14.

Zürcher, Erik.

1959 *The Buddhist Conquest of China*, Leiden: E. J. Brill, pp. 95 ~ 102, 116 ~ 137, 177 ~ 179, 184 ~ 204.

The Buddhist Conquest of China. second edition. Leiden: E. J. Brill.

第二十一章

Fung, Yu－lau

A History of Chinese Philosophy, Vol. 2, pp. 258～270.

A Short History of Chinese Philosophy, pp. 246～248.

The Spirit of Chinese Philosophy, pp. 146～155.

第二十二章

Chan, Wing－tsit.

1953 *Religions Trends in Modern China*, New York: Columbia University Press, pp. 102～103.

Fung, Yu－lau.

A History of Chinese Philosophy, Vol. 2, pp. 293～299.

A Short History of Chinese Philosophy, pp. 245～246.

Robinson, Richard H.

1967 *Early Madhyamika in India and China*, Madison: University of Wisconsin Press.

Takakusu, Junjirō.

1947 *The Essentials of Buddhist Philosophy*, ed. by Wing－tsit Chan and Charles A. Moore, Honolulu: University of Hawaii, pp. 96～107.

第二十三章

Chan, Wing－tsit, trans.

1957 "Thirty Verses on the Mind－Only Doctrine" in Charles A. Moore, ed., *A Source Book in Indian Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, pp. 333～337.

Chan, Wing－tsit.

Religious Trends in Modern China, pp. 105～135.

Chi, Richard.

1969 *Buddhist Formal Logic, Pt. I, A Study of Dignaga's Heutacakra and K'uei－chi's Great Commentary on the Nyayapravesa*. London: Luzac.

Fung, Yu－lau.

A History of Chinese Philosophy, Vol. 2. pp. 299 ~ 338.

Keith, A. Berriedale.

1923 *Buddhist Philosophy in India and Ceylon*, Oxford: Clarendon Press, pp. 242 ~ 251.

Paul, Diana.

1984 *Philosophy of Mind in Sixth – century China: Paramartha's "Evolution of Consciousness"*. Stanford: Stanford University Press.

Takakusu, Junjirō.

The Esseutials of Buddhist Philosophy, pp. 242 ~ 251.

Tat, Wei, trans.

1974 *Ch'eng Wei Shih Lun, Doctrine of Mere Consciousness.* Hong Kong: The Ch'eng Wei Shih Lun Publication Committee.

Thomas, Edward J.

1933 *The History of Buddhist Thought*, London: Kegan Paul, pp. 230 ~ 248.

第二十四章

Chan, wing – tsit.

1959 "The Lotus Sūtra", in Wm. Theodore de Bary, ed, *Approaches to the Oriental Classics*, New York: Columbia University Press, pp. 153 ~ 165.

Religious Trends in Modern China, pp. 95 ~ 105.

Chappell, David W., ed.

1983 *The T'ien – t' ai Buddhism: An Outline of the Fourfold Teaching.* Tokyo: Daiichi Shobo, 1983; Honolulu: University of Hawaii Press.

1987 *Buddhist and Taoist Practice in Medieval Chinese Society.* Honolulu: University of Hawaii Press.

Fung, Yu – lan.

A History of Chinese Philosophy, Vol. 2. pp. 360 ~ 386.

Hurvitz, Leon, trans.

1967 *Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma.* New York: Columbia University Press.

Kim, Young – ho.

1990 *Tao – sheng's Commentary on the Lotus Sutra: A Study and Translation.* Albany: State University of New York Press.

Petzold, Bruno.

The Chinese Tendai Teaching, n. p. , n. d.

Swanson, Paul Lauren.

1989 *Foundations of T'ien T'ai Philosophy: the Flowering of the Two – Truths Theory in Chinese Buddhism.* Berkeley, Calif. : Asian Humanities Press.

Takakusu, Junjirō.

The Essentials of Buddhist Philosophy, pp. 126 ~ 141.

Wang, Yi – t'ung.

1984 *A Record of Buddhist Monasteries in Lo – yang.* Princeton: Princeton University Press.

Yü, Chün – fang.

1980 The Revival of Buddhism in China: Chu – hung and Late Ming Synthesis. New York: Columbia University Press.

第二十五章

Chang, Garma.

1971 *The Buddhist Teaching of Totality: the Philosophy of Hwa – yen Buddhism.* Penn State University Press.

Chan, wing – tsit.

Religious Treuds in Modern China, pp. 95 ~ 105.

Cleary, Thomas trans.

1984 *Flower Ornament Scripture: A Translation of the Avatamsaka Sutra.* Vol. 1. Boulder: Shambala Publications.

Cook, Francis.

1977 *Hua – yen Buddhism: The Jewel Net of Indra.* University Park and London: Pennsylvania State University Press.

Fung, Yu – lan.

A History of Chinese Philosophy, Vol. 2, pp. 339 ~ 359.

Gimello, Robert M. and Peter N. Gregory, eds.

1983 *Studies in Ch'an and Hua - yen.* Honolulu: University of Hawaii Press.

Odin, Steve.

1982 *Process Metaphysics & Hua - yen Buddhism: A Critical Study of Cumulative Penetration vs. Interpretation.* Albany: State University of New York Press.

Takakusu, Junjirō.

The Essentials of Buddhist Philosophy, pp. 29 ~ 56, 108 ~ 125.

Wang, Yi - t'ung.

1984 *A Record of Buddhist Monasteries in Lo - yang.* Princeton: Princeton University Press.

第二十六章

Chang, Cheu - chi.

1959 *The Practice of Zen*, New York: Harper.

Chang, Chung - yuan, trans.

1971 *Original Teachings of Ch'an Buddhism: Selected from the Transmission of the Lamp.* New York: Pantheon, 1969; New York: Vintage Books.

Chan, Wing - tsit

1957—1958 "Transformation of Buddhism in China," *Philosophy East and West*, 7, pp. 107 ~ 116.

Chan, Wing - tsit, trans.

1963 notes with Chinese text. *The Platform Scripture, the Basic Classic of Zen Buddhism.* New York: St. John's University Press.

Cleary, Thomas and J. C. Cleary, trans.

1977 *The Blue Cliff Records.* Boulder: Shambhala.

Day, Clarence Burton.

1962 *The Philosophers of China, Classical and Contemporary*, New York: Philosophical Library, paperback, citadel, pp. 129 ~ 159.

Demeiville, Paul, trans.

1972 *Entretiens de Lin - Tsi.* Documents Spirituels, 6. Paris: Fayard.

Dumoulin, Vn Heinrich.

1953 *The Development of Chinese Zen after the Sixth Patriarch in the Light of Mumnonkan*, trans from the German by Ruth Fuller Sasaki, New York: The First Zen Institute of America, pp. 3 ~ 44.

Dumoulin, Heinrich.

1979 *Zen Enlightenment: Origins and Meaning.* New York: Weatherhill.

1988 translated by James W. Heisig and Paul Knitter, *Zen Buddhism: a History.* Vol. 1, India and China. New York: Macmillan Publishing Company.

Fung, Yu - lan

A History of Chinese Philosophy, Vol. 2, pp. 386 ~ 406.

A Short History of Chinese Philosophy, pp. 255 ~ 265.

The Spirit of Chinese Philosophy, pp. 156 ~ 174.

Gimello, Robert M. and Peter N. Gregory, eds. ,

1990 *Studies in Ch'an and Hua - yen.* Honolulu: University of Hawaii Press.

Gregory, N. Peter, ed.

1987 *Sudden and Gradual: Approaches to Enlightenment in Chinese Thought.* Honolulu: University of Hawaii Press.

Hu, Shih.

1953 "Ch'an (Zen) Buddhism in China: Its History and Method." *Philosophy East and West*, 3, pp. 3 ~ 24.

Kasulis, T. P.

1981 *Zen Action/Zen Person.* Honolulu: University Press of Hawaii.

Lancaster, Lewis R. and Whalen Lai, eds.

1983 *Early Ch'an in China and Tibet.* Berkeley: Asian Humanities Press.

McRae, John R.

1986 *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Bud-*

dhism, Honolulu: University of Hawaii Press.

Suzuki, Daisetz.

1934 *Essays in Zen Buddhism*, Fist Series, London: Luzac, 1927; Second Series, 1933; Third Series.

1949 *The Zen Doctrine of No - Mind*, London: Rider.

1953 "Zen: A Reply to Hu Shih." *Philosophy East and West*, 3, pp. 26 ~ 46.

1955 *Studies in Zen*, New York: Philosophical Library.

Takakusu, Junjirō,

The Essentials of Buddhist Philosophy. pp. 153 ~ 165

Welch, Holmes.

1965 *The Buddhist Revival in China*. Cambridge: Harvard University Press.

1967 *The Practice of Chinese Buddhism*. Cambridge: Harvard University Press.

Yampolsky, Philip, trans.

1967 *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch*. New York: Columbia University Press.

第二十七章

Chang, Carsun.

1957 *The Development of Neo Confucian Thonght*, New York: Bookman Associates. pp. 79 ~ 111.

Chan, Wing - tsit.

1955 "The Evolution of the Confucian Concept *Jen*," *Philosophy East and West*. 4, pp. 295 ~ 319.

de Bary, Wm. Theodore.

"A Reappraisal of Neo Confucianism," in Arthur F. Wright, ed., *Studies in Chinese Thought*, pp. 83 ~ 88.

Fung, Yu - lan.

A History of Chinese Philosophy, Vol. 2, pp. 407 ~ 424.

Hartman, Charles.

1986 *Han Yü and the T'ang Search for Unity.* Princeton: Princeton University Press.

Liu Wu - chi.

1955 *A Short History of Confucian Philosophy*, *Baltimore*: Penguin Books, pp. 138 ~ 143.

Rideout, J. K.

1947 "The Context of the *Yüan Tao* and *Yüan Hsing*," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 12, pp. 403 ~ 408.

第二十八章

Chan, Wing - tsit, trans.

1967 *Reflections on Things at Hand.* New York: Columbia University Press.

Chang, Carsun.

The Development of Neo - Confucian Thonght, pp. 137 ~ 158.

Chow, Yih - ching.

1953 *La philosophie morale dans le N'eo - Confucianisme* (*Tcheou Touen - Yi*), Paris, Presses Universitaries de France, pp. 80 ~ 140.

de Bary, Wing - tsit Chan, and Burton Watson, eds. ,

1960 *Sources of Chinese Tradition*, New York: Columbia University Press, pp. 513 ~ 515.

Forke, Alfred.

1938 *Geschichte der neuaren chinesischen Philosophie*, Hamburg, Friederichsen, de Gruyter and Go. , pp. 45 ~ 56.

Fung, Yu - lan.

A History of Chinese Philosophy, Vol. 2, pp. 434 ~ 451.

A Short History of Chinese Philosophy, pp. 269 ~ 272.

Franke, Herbert, ed. ,

1976 *Sung Biographies.* Wie - sbaden: Franz Steiner Verlag.

Graf, Olaf.

1970 *Tao und Jen. Sein u. Sollen im sungchinesischen Monismus.*

Wiesbaden: Harrassowitz.

Hervouet, Yves, ed.

1979 *A Sung Bibliography*. Hong Kong: Chinese University of Hong Kong Press, 1978; New York: Columia University Press.

Hsü, P. C.

1933 *Ethical Realism in Neo – Confucian Thought*, Peiping: privately published, pp. i – vi.

Liu, James T. C.

1988 *China Turning Inward: Intellectual – Political Changes in the Early Twelfth Century*. Cambridge, Mass.,: Harvard University Press.

第二十九章

Birdwhistell, Anne D.

1989 *Transition to Neo – Confucianism: Shao Yung on Kowledge and Symbols of Reality*. Stanford, Calif.: Standford University Press.

Chan, Wing – tsit, trans.

1967 *Reflections on Things at Hand*. New York: Columbia University Press.

1975 "Neo – Confucian Philosophical Poems." *Renditions*, no. 4, pp. 5 ~ 21.

Chang, Carsun.

The Devolopment of Neo – Confucian Thought, pp. 159 ~ 167.

de Bary, Wing – tsit Chan, and Burton Watson, eds.

Sources of Chinese Tradition, pp. 516 ~ 520.

de Harlez, Ch.

1890 *L'Ecole philosophique modern de la Chine on système de la nature (Sing – Li) Mémoires de L'Académie Royale des Sciences des Lettres et des Beaux – Arts de Belgique*, 49.

Forke, Alfred.

1938 *Geschichte der neueren chinesischen Philosophie*, Hamburg, Friederichsen, de Gruyter and Co., pp. 18 ~ 40.

Franke, Herbert, ed.

1976 *Sung Biographies.* Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.

Fung, Yu – lan.

A History of Chinese Philosophy, Vol. 2, pp. 451 ~ 476.

A Short History of Chinese Philosophy, pp. 272 ~ 278.

Henderson, John B.

1984 *Development and Decline of Chinese Cosmology.* New York: Columbia University Press.

Hervouet, Yves, ed.

1979 *A Sung Bibliography.* Hong Kong: Chinese University of Hong Kong Press, 1978; New York: Columbia University Press.

第三十章

Chan, Wing – tsit

1957 "The Neo – Confucian Solution of the Problem of Evil," *Studies Presented to Hu Shih on His Sixty – fifth Birthday*, *The Bulletin of the Institute of History and Philology*, *Academia Sinica*, 28, pp. 780 ~ 783.

1960 "The Chinese Concept of Man in Chinese Thought," in S. Radhak – rishnan and P. T. Raju, ed., italirs London: Allen and Unwin, pp. 177 ~ 182.

Chan, Wing – tsit, trans.

1967 *Reflections on Things at Hand.* New York: Columbia University Press.

Chang, Carsun.

The Development of Neo – Confucian Thought, pp. 167 ~ 183.

Franke, Herbert, ed.

1976 *Sung Biographies.* Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.

Fung, Yu – lan.

A History of Chinese Philosophy, Vol. 2, pp. 477 ~ 498.

A Short History of Chinese Philosophy, pp. 278 ~ 280.

The Spirit of Chinese Philosophy, pp. 175 ~ 179.

Graf, Olaf.

1970 *Tao und Jen. Sein u. Sollen im sungchinesischen Monismus.* Wiesbaden: Harrassowitz.

Hervouet, Yves, ed.

1979 *A Sung Bibliography.* Hong Kong: Chinese University of Hong Kong Press, 1978; New York: Columbia University Press.

Kasoff, Ira E.

1984 *The Thought of Chang Tsai.* Cambridge: Cambridge University Press.

Liu Wu - chi.

A short History of Confucian Philosophy, pp. 157 ~ 159.

Smith, Kidder, ed.

1990 *Sung Dynasty Uses of the I - Ching.* Princeton: Princeton University Press.

T'ang, Chun - i.

1956 "Chang Ts'ai Theory of Mind and Its Metaphysical Basis," *Philosophy East and West*, 6, pp. 113 ~ 136.

第三十一、三十二章

Chan, Wing - tsit, trans.

1967 *Reflections on Things at Hand.* New York: Columbia University Press.

1975 "Neo - Confucian Philosophical Poems." *Renditions*, no. 4, pp. 5 ~ 21.

Chan, Wing - tsit.

"The Evolution of the Confucian Concept *Jen*", pp. 311 ~ 314.

"The Neo - Confucian Solution of the Problem of Evil," pp. 784 ~ 791.

Chang'Carsun

The Development of Neo - Confucian Thought, pp. 185 ~ 229.

Edwards, Paul, ed.

1967 *The Encyclopedia of Philosophy.* New York: Macmillan.

Franke, Herbert, ed.

1976 *Sung Biographies.* Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.

Fung, Yu – lan.

A History of Chinese Philosophy, Vol. 2, pp. 498 ~ 532.

A Short History of Chinese Philosophy, pp. 281 ~ 293.

The Spirit of Chinese Philosophy, pp. 179 ~ 186.

Graf, Olaf.

1970 *Tao und Jen. Sein u. Sollen im sungchinesischen Monismus.* Wiesbaden: Harrassowitz.

Graham, A. C.

1958 *Two Chinese Philosophers; Ch' eng Ming – tao and Ch' eng Yi – ch'uan*, London, Lund: Humphries.

1990 *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature.* Albany: State University of New York Press, "What Was New in the Ch'eng – Chu Theory of Human Nature."

Hervouet, Yves, ed.

1979 *A Sung Bibliography.* Hong Kong: Chinese University of Hong Kong Press, 1978; New York: Columbia University Press.

Liu Wu – chi.

A Short History of Confucian Philosophy, pp. 159 ~ 160.

第三十三章

Bodde, Derk.

1942 "The Chinese View of Immortality: Its Expression by Chu Hsi and Its Relationship to Buddhist Thought," *Review of Religion*, 6, pp. 369 ~ 383.

Bruce, J. Percy.

1923 *Chu Hsi and His Masters*, London: Probsthain, pp. 99 ~ 314.

Chan, Wing – tsit.

1951 "Synthesis in Chinese Metaphysics," Moore, ed., Essays in *East – West Philosophy*, pp. 163 ~ 177.

1955 "The Evolution of the Confucian Concept *Jen*", *Philosophy East and Went*, 4 : 4, pp. 307 ~ 314.

1957 "Neo – Confucianism and Chinese Scientific Thought," *Philos-*

ophy East and West, 6, pp. 309 ~ 332.

1964 "The Evolution of the Neo – Confucian Concept of *Li* as Principle," *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, 4 : 2., pp. 123 ~ 149.

1970 "The Ch'eng – Chu School of the Early Ming." *Self and Society in Ming Thought*. Wm. Theodore de Bary, editor. New York: Columbia University Press, pp. 29 ~ 52.

1975 "The *Hsing – li ching – i* and the Ch'eng – Chu School of the Seventeenth Century." in *The Unfolding of Neo – Confucianism*, Wm. Theodore de Bary, editor. New York: Columbia University Press, pp. 543 ~ 579.

1975 "Chu Hsi's Appraisal of Lao Tzu" in *Philosophy East and West*, 25 :2, April, 1975, pp. 131 ~ 144.

1978 "Patterns for Neo – Confucianism: Why Chu Hsi differed from Ch'eng I?" *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, 5 : 2 pp. 101 ~ 126.

1982 "Chu Hsi and Yüan Neo – Confucianism." in *Yüan Thought: Chinese Thought and Religion Under the Mongols*. Hok – lam Chan and Wm. Theodore de Bary, Editors. New York: Columbia University Press, pp. 197 ~ 231.

1982 "Chu Hsi and Yüan Neo – Confucianism." in *Yüan Thought: Chinese Thought and Religion Under the Mongols*. Hok – lam Chan and Wm. Theodore de Bary, Editors. New York: Columbia University Press, pp. 197 ~ 231.

1985 "How Yi T'oegye Understood Chu Hsi," in Wm. Theodore de Bary and JaHyun Kim Haboush, ed., *The Rise of Neo – Confucianism in Korea*. New York: Columbia University Press, pp. 283 ~ 302.

1986 editor., *Chu Hsi and Neo – Confucianism*. Honolulu: University of Hawaii Press.

1986 Trans. and ed., *Neo – Confucian Terms Explained*. New York: Columbia University Press.

1987 "Chu Hsi's Completion of Neo – Confucianism." in Francoise

Aubin, ed. *Etudes Song in Memoriam Etienne Balazs.* Paris: Mouton Co., 1973. Ser. 2, no. 1, pp. 73 ~ 81. Also in *Chu Hsi: Life and Thought.* Hong Kong: Hong Kong University Press and New York: St. Martin's Press, pp. 103 ~ 138.

1987 *Chu Hsi: Life and Thought.* Hong Kong: Hong Kong University Press and New York: St. Martin's Press.

1988 "Chu Hsi and World Philosophy," in G. J. Larson and E. Deutsch, ed., *Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, pp. 230 ~ 264.

1989 "Chu Hsi (Ju shi) and Meditation" in *Proceedings on the Second International Conference on Sinology*, Taipei, pp. 899 ~ 918.

1989 "Chu Hsi and the Academies," in *Neo – Confucian Education: the Formative Stage*, edited by Wm. Theodore de Bary and John Chaffee. Berkeley: University of California Press, pp. 389 ~ 413.

Chang, Carsun

The Development of Neo – Confucian Thought, pp. 146 ~ 151, 243 ~ 283, 290 ~ 336.

Creel, H. G.

Chinese Thought: From Confucius to Mao Tsetung, pp. 206 ~ 209.

Day, Clarence Burton.

The Philosophers of China, Classical and Contemporary, New York: Philosophical Library, 1962; pp. 215 ~ 228.

de Bary, Wm. Theodore, Wing – tsit Chan, and Burton Watson, eds.

Sources of Chinese Tradition, pp. 571 ~ 581.

Sources of Chinese Tradition, pp. 536 ~ 557.

de Bary, Wm. Theodore.

1981 *Neo – Confucian Orthodoxy and the Learning of the Mind – and – Heart.* New York: Columbia University Press.

Ebrey, Patricia.

1991 *Chu Hsi's Family Rituals.* Princeton: Princeton University Press.

Edwards, Paul, ed.

1967 *The Encyclopedia of Philosophy.* New York: Macmillan.

Forke, Alfred.

Geschichte der neuereu chinesischen Philosophie, pp. 164 ~ 202.

Franke, Herbert, ed.

1976 *Sung Biographies.* Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.

Fung, Yu – lan.

A History of Chinese Philosophy, Vol. 2, pp. 533 ~ 571.

A Short History of Chinese Philosophy, pp. 294 ~ 306.

The Spirit of Chinese Philosophy, pp. 186 ~ 192.

Gardner, Daniel K.

1986 *Chu Hsi and the Ta – hsüeh: Neo – Confucian Reflection on the Confucian Canon.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Graf, Olaf.

1970 *Tao und Jen. Sein u. Sollen im sungchinesischen Monismus.* Wiesbaden: Harrassowitz.

Hervouet, Yves, ed.

1979 *A Sung Bibliography.* Hong Kong: Chinese University of Hong Kong Press, 1978; New York: Columbia University Press.

Hsü, P. C.

Ethical Realism in Neo – Confucian Thought, pp. 25 ~ 146.

Le Gall, Le P. Stanislas.

1923 *Tchon Hi, sa doctrine, son influence*, Shanghai: La Mission Catholique, pp. 81 ~ 123.

Liu Wu – chi.

A Short History of Confucian Philosophy, pp. 160 ~ 164.

Munro, Donald.

1988 *Images of Human Nature*, a Sung Portrait. Princeton: Princeton University Press.

Needham, Joseph.

History of Scientific Thought, pp. 496 ~ 505.

Pang, Ching – jen.

1942 *L' idée de Dieu chez Malebranche et l'idée de Li chez Tchou Hi*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, pp. 73 ~ 119.

Sargent, Galen Engène.

1955 *Tchou Hi contre le Bouddhisme*, Paris: Imprimerie Nationale, pp. 10 ~ 45.

1955 "Les débats personnels de Tchon Hi en matière de methodologie," *Journal Asiatique*, 243, pp. 213 ~ 228.

Schmidt – Glintzer, Helwig, ed.

1990 *Lebenswelt und Weltanschauung im Frühneuzeitlichen China.* Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Smith, Kidder, ed.

1990 *Sung Dynasty Uses of the I – Ching.* Princeton: Princeton University Press.

Tillman, Hoyt Cleveland.

1982 *Utilitarian Confucianism, Ch'en Liang's Challenge to Chu Hsi.* Cambridge: Harvard University Press.

第三十四章

Cady, Lyman Van Law.

1939 "The Philosophy of Lu Hsiang – shan, A Neo – Confucian Monistic Idealist," typescript, 2 Vols. New York, Union Theological Seminary, pp. 95 ~ 115, 129 ~ 180.

Chang, Carsun.

The Development of Neo – Confucian Thught, pp. 146 ~ 151, 285 ~ 307.

Creel, H. G.

Chinese Thought: From Confucius to Mao Tse – tung, pp. 209 ~ 213.

de Bary, Wm. Theodore, Wing – tsrt Chan, and Burton Watson, eds., *Sources of Chinese Tradition*, pp. 565 ~ 569.

Franke, Herbert, ed.,

Sung Biographies. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.

Fung, Yu – lan.

A History of Chinese Philosophy, Vol. 2, pp. 572 ~ 579, 585 ~ 592.

Hervouet, Yves, ed.

1979 *A Sung Bibliography.* Hong Kong: Chinese University of Hong Kong Press, 1978; New York: Columbia University Press.

Huang, Siu – chi.

1944 *Lu Hsiang – shan, A Twelfth Century Chinese Idealist Philosopher*, New Haven, American Oriental Society.

第三十五章

Bloom, Irene.

1987 *Knowledge Painfully Acquired: The K'un – chih chi by Lo Ch'in – shun.* New York: Columbia University Press.

1979 and Wm. Theodore de Bary, editors, *Principle and Practicality.* New York: Columbia University Press.

Chang, Carsun.

1955 "Wang Yang – ming's Philosophy," *Philosophy East and West*, 5, pp. 3 ~ 18.

1962 *The Idealist Philiosopher of the Sixteenth – Century China*, New York, St. John's University Press. pp. 13 ~ 73.

Chan, wing – tsit.

1960 "Wang Yang – ming", *Encyclopedia Brithannica* Vol. 23, pp. 320 ~ 321.

1963 trans. , *Instructions for Practical Living.* New York: Columbia University Press.

1973 "Chan Jo – shui's Influence on Wang Yang – ming," *Philosophy East and West*, 23: 1 ~ 2, Jan. & Apr. , pp. 9 ~ 30.

Ching, Julia.

1973 trans. , *The Philosophical Letters of Wang Yang – ming.* Canberra: Australia National University Press, 1972; Columbia: University of South Carolina Press.

1976 *To Acquire Wisdom: The Way of Wang Yang – ming.* New York: Columbia University Press.

1987 with the collaboration of Chaoying Fang, *The Records of Ming*

Scholars. Honolulu: University of Hawaii Press.

Cua A. S.

1982 *The Unity of Knowledge and Action: A Study on Wang Yang - ming's Moral Psychology.* Honolulu: University of Hawaii Press.

de Bary, Wm. Theodore, ed.

1970 *Self and Society in Ming Thought.* New York: Columbia University Press.

1989 *The Message of the Mind in Neo - Confucianism.* New York: Columbia University Press.

Edwards, Paul, ed.

1967 *The Encyclopedia of Philosophy.* New York: Macmillan.

Fung, Yu - lan.

A History of Chinese Philosophy, Vol. 2, pp. 596 ~ 620.

A Short History of Chinese Philosophy, pp. 308 ~ 318.

Goodrich, Carrington L. and Fang Chao - ying, eds.

1975 *Dictionary of Ming Biography.* New York: Columbia University Press.

Hsü, P. C.

Ethical Realism in Neo - Confucian Thought, pp. 138 ~ 146.

Iki, Hiroyuki.

1961 "Wang Yang - ming's Doctrine of Innate Knowledge of the Good," *Philosophy East and West*, 11, pp. 27 ~ 77.

Liu, Wu - chi.

1955 *A Short History of Confucian Philosophy*, Baltimore, Penguin Books, pp. 167 ~ 173.

Tu, Wei - ming.

1976 *Neo - Confucian Thought in Action: Wang Yang - ming's Youth* (1472—1509). Berkeley: University of California Press.

Wang, Tch'ang - tche.

1936 *La philosophie morale de Wang Yang - ming.* Shanhai: T' ou - Sè - Wè Press, pp. 38 ~ 119.

1973 *Proceedings of East - West Philosopher's Conference on Wang*

Yang – ming: *A Comparative Study* in *Philosophy East and West* 23: 1 ~2. Jan. – April.

第三十六章

Black, Harley Alison.

1989 *Man and Nature in the Philosophical Thought of Wang Fu – chin.* Seattle: University of Washington Press.

de Bary, Wm. Theodore, Wing – tsit Chan, and Burton Watson, eds.

Sources of Chinese Tradition, pp. 597 ~606.

de Bary, Wm. Theodore ed.

1975 *The Unfolding of Neo – Confucianism.* New York: Columbia University Press.

Fung, Yu – lan.

A History of Chinese Philosophy, Vol. 2, pp. 641 ~643, 648 ~649.

Goodrich, Carrington L. and Fang Chao – ying, eds.

1975 *Dictionary of Ming Biography.* New York: Columbia University Press.

Lin, Mousheng.

1942 *Men and Ideas*, *An Informal History of Chinese Political Thought*, New York: John Day, pp. 200 ~214.

第三十七章

Chan, wing – tsit.

1989 "Chu Hsi (Ju Shi) and Meditation" in *Proceedings on the Second International Conference on Sinology*, Taipei, June, pp. 899 ~918.

Creel, H. G.

Chinese Thought: *From Confucius to Mao Tse – tung*, pp. 244 ~226.

de Bory, Wm. Theodore ed.

1975 *The Unfolding of Neo – Confucianism.* New York: Columbia University Press.

Fung, Yu – lan.

A History of Chinese Philosophy, Vol. 2, pp. 631 ~639, 644 ~648.

第三十八章

Chan, wing – tsit.

"The Story of Chinese Philosophy," in Charles A. Moore, ed., *Philosophy – East and West*, pp. 65 ~ 68.

1975 "The *Hsing – li ching – i* and the Ch'eng – Chu School of the Seventeenth Century." in *The Unfolding of Neo – Confucianism*, Wm. Theodore de Bary, editor, New York: Columbia University Press, pp. 543 ~ 579.

Cheng, Chung – ying, trans.

1971 *Inquiry on Goodness*, Honolulu: University of Hawaii Press.

Chin, Anne – ping and Mansfield Freeman.

1990 *Tai Chen on Mencius: Explorations in Words and Meaning.* New Haven: Yale University Press.

Creel, H. G.

Chinese Thought: From Confucins to Mao Tse – tung, pp. 226 ~ 234.

de Bary, Wm. Theodore ed.

1975 *The Unfolding of Neo – Confucianism.* New York: Columbia University Press.

Elman, A. Benjamin.

1983 *From Philosophy to Philology: Intellectual and Social Aspects of Change in Late Imperial China.* Cambridge: Harvard University Press.

1990 *Classicism, Politics, and Kinship: the Ch'ang – chou School of New Text Confucianism in Late Imperial China.* Berkeley: University of California Press.

Fung, Yu – lan.

A History of Chinese Philosophy, Vol. 2, pp. 651 ~ 672.

Hsiao, Kung – ch'uan.

1975 *A Modern China and a New World: K'ang Yu – wei, Reformer and Utopia*, 1858 ~ 1927. Seattle: University of Washington Press.

Hummel, Arthur W., ed.

1944 *Eminent Chinese of the Ch' ing Period*, Washington, D. C. ,: Library of Congress, pp. 695 ~700.

Levenson, Joseph Richard.

1953 *Liang Ch'i - ch'ao and the Mind of Modern China.* Cambridge: Harvard University Press.

1964—1966 *Confucian China and Its Modern Fate.* Berkeley: University of California Press.

Liu, K. C. , et al. ed.

1990 *Orthodoxy in Late Imperial China.* Berkeley: University of California Press.

Lodin, Torbjorn.

1988 *Dai Zhen's Evidential Commentary on the Meaning of the Works of Mencius: An Annotated Translation of the Meng Zi Ziyi Shuzheng.* Bulletin of the Museum of Eastern Antiquities, no. 60.

Metzger, A. Thomas.

1977 *Escape from Predicament: Neo - Confucianism and China's Evolving Political Culture*, New York: Columbia University Press.

Yü, Ying - shih.

1982 "Tai Chen and the Chu Hsi Tradition," in *Essays in Commemoration of the Golden Jubilee of the Fung Ping Shan Library.* Hong Kong: Hong Kong University Press. pp. 376 ~392.

第三十九章

Chang, Hao.

1971 *Liang Ch'i - ch'ao and Intellectual Transition in China*, 1890 ~ 1902. Cambridge: Harvard University Press.

1987 *Chinese Intellectuals Crisi: Search for Order and Meaning*, 1890 ~1911. Berkeley: University of California Press.

Fung, Yu - lan

A History of Chinese Philosophy, Vol. 2, pp. 676 ~705.

Hsiao, Kung - ch'üan

1959 "K'aug Yu－wei and Confucianism." *Monumenter Serica*, 18, pp. 96～212.

第四十章

Chang, Hao.

1987 *Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning*, 1890—1911. Berkeley: University of California Press.

Chan, Sin－wai, trans.

1980 *T'an Ssu－t' ung: An Annotated Bibliography.* Hong Kong: Chinese University of Hong Kong.

1984 *An Exposition of Benevolence: The Jen－hsueh of T'an Ssu－t'ung.* Hong Kong: Chinese Hong Kong University Press.

Fung, Yu－lan.

A History of Chinese Philosophy, Vol. 2, pp. 691～705.

Hummel, Arthur W., ed.

Eminent Chinese of the Ch'ing Period, pp. 702～705.

Kiang Shao－yuen.

1922 "The Philosophy of Tang－Szu－Tung," *The Opeu Court*, 36, pp. 449～471.

Oka, Takashi.

1955 "The Philosophy of T'an Ssu－t'ung," *Papers on China*, Harvard University Committee on Regional Studies, 9, pp. 1～47.

Talbott, Nathan.

1960 "T'au Ssu－t'ung and the Either," in Robert k. Sakai, ed., *Srudies on Asia*, Lincoln, Nebraska: University of Nebrasha Press, pp. 20～34.

第四十一章

Briére, O.

1956 *Fifty Years of Chinese Philosophy*, London: Gtorse Allen & Unwin, pp. 66～72.

Chan, Wing - tsit.

1946 "Trends in Contemporary Philosophy," in MacNain, ed. *China*, pp. 319 ~ 320.

第四十二章

Chan, Wing - tsit.

1946 "Trends in Contemporary Philosophy," pp. 326 ~ 330.

1953 *Religious Trends in Modern China*, New York, Columbia University Press. pp. 43 ~ 53.

1974 "Fung Yu - lan," in *Encyclopedia Britannica*, 1968 Vol. 9, p. 1080; Vol. 4, p. 359.

Day, Clanence Burton.

"The Philosophers of China, Classical and Contem", Porary pp. 326 ~ 330.

Fung, Yu - lan.

A Short History of Chinese Philosophy, pp. 334 ~ 342.

Munro, Donald J.

1970 "Humanism in Modern China: Fung Yu - lan and Hsiung Shih - li," in Frederic Wakeman, Jr. ed., *Nothing Concealed: Essays in Honor of Liu Yü - yün.* Taipei: Chinese Materials Center, pp. 179 ~ 192.

Sheehan, Joseph J.

1950 "A Summary of Fung Yu - lan's Hsin Yüan - jen," Typescript, Columbia University.

第四十三章

Chan, Wing - tsit.

1974 "Hsiung shin - li," *Encyclopedia Britannica*, Vol. 5, p. 170.

Religions Trends in Modern China, pp. 32 ~ 43, 126 ~ 135.

"Trends in Contemporary Philosophy."

Day, Clarence Burton.

"The Philosophers of China, Classical and Contemporary," pp.

327 ~ 330.

Liu, Shu - hsien.

1971 "The Contemporary Development of a Neo - Confucian Epistemology," in *Inquiry*, 14, pp. 19 ~ 40.

Munro, Donald J.

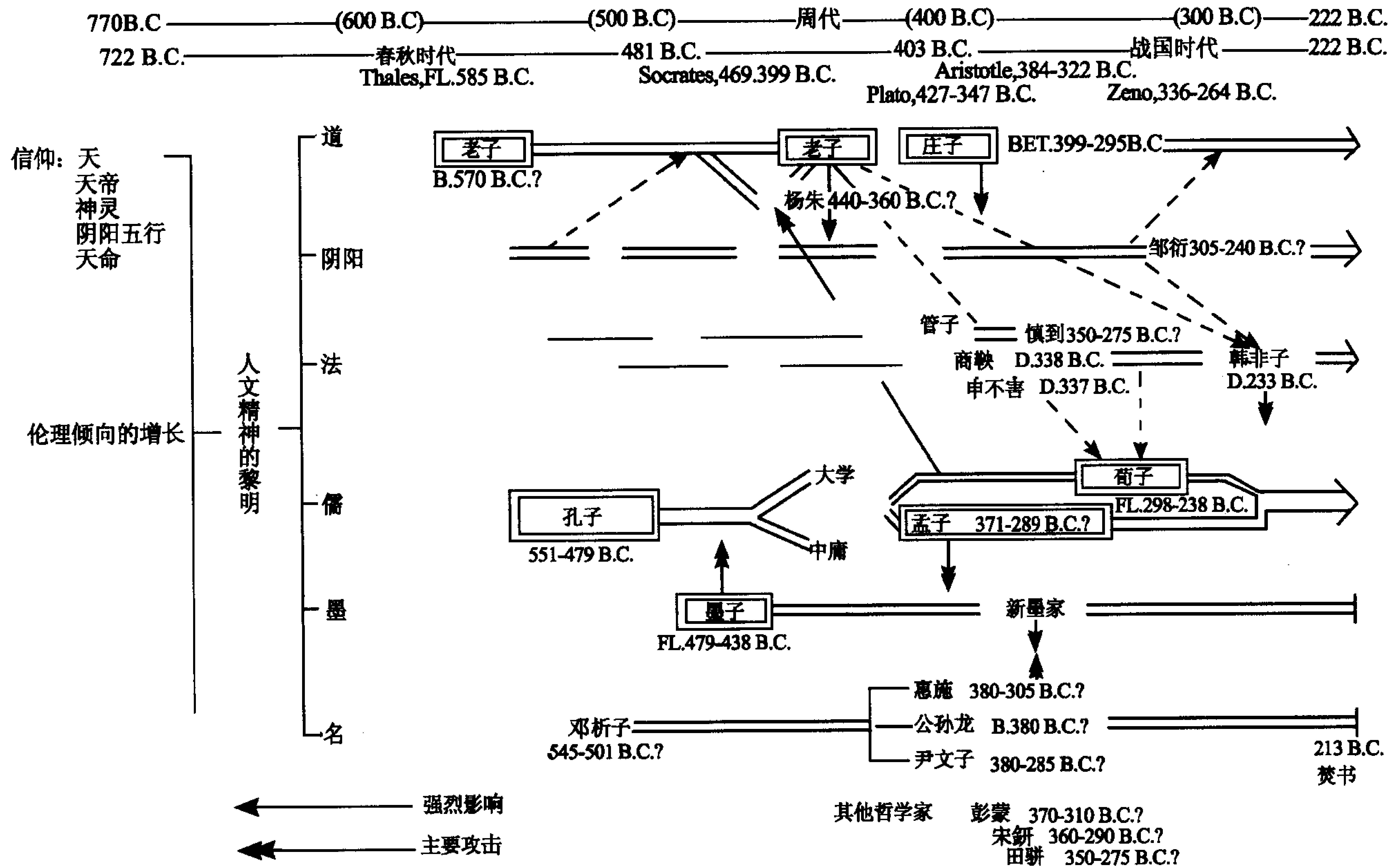
1970 "Humanism in Modern China: Fung Yu - lan and Hsiung Shih - li," in Frederic Wakeman, Jr. ed., *Nothing Concealed: Essays in Honor of Liu Yü - yün.* Taipei: Chinese Materials Center, pp. 179 ~ 192.

Tu, Wei - ming.

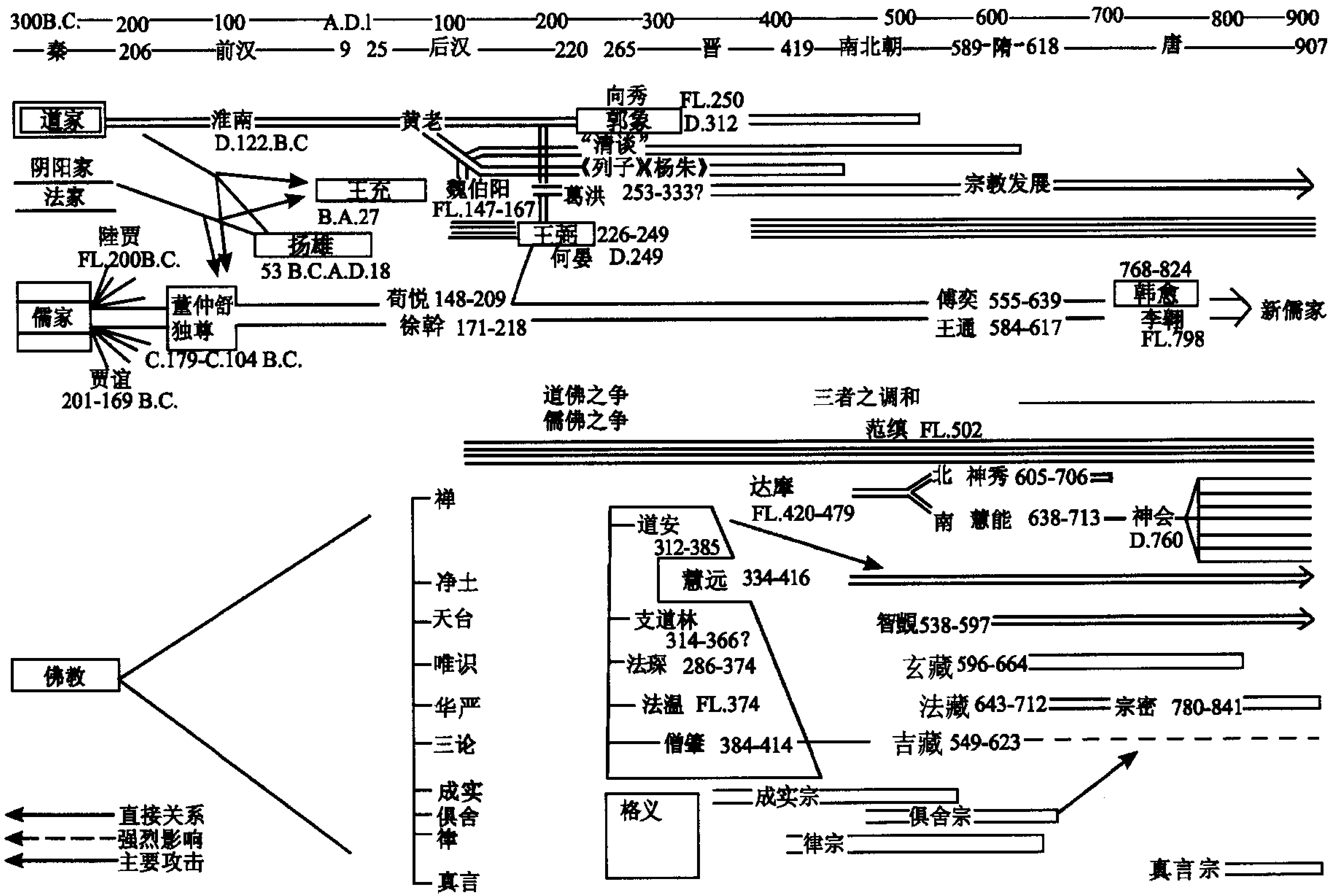
1976 "Hsiung shih - li's Quest for Authentic Existence," in Charlotte Furth, ed., *The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republic China.* Cambridge: Harvard University Press, pp. 242 ~ 275.

附录——中国哲学史简表

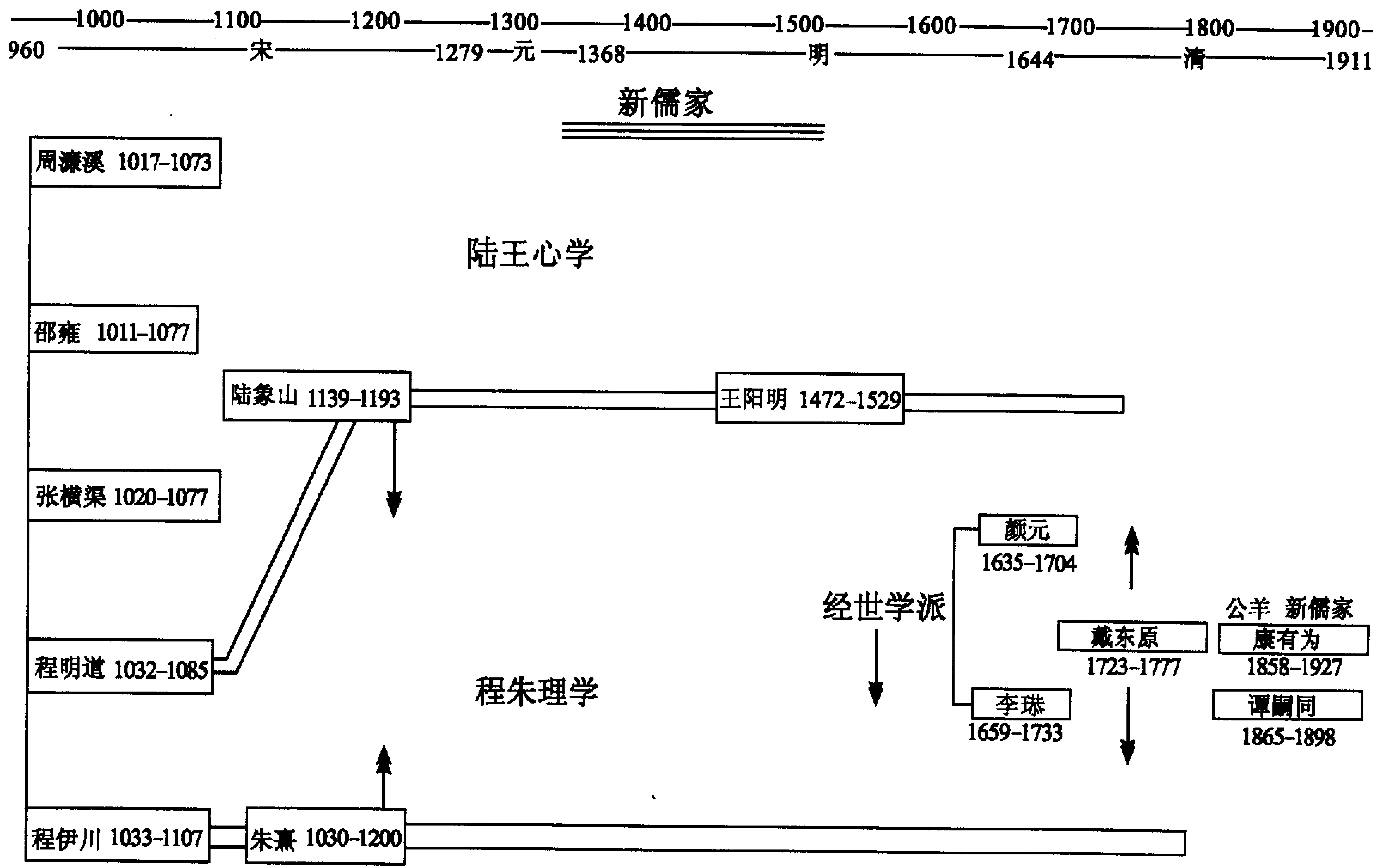
表一 古代——古典学派（770-222B.C.）



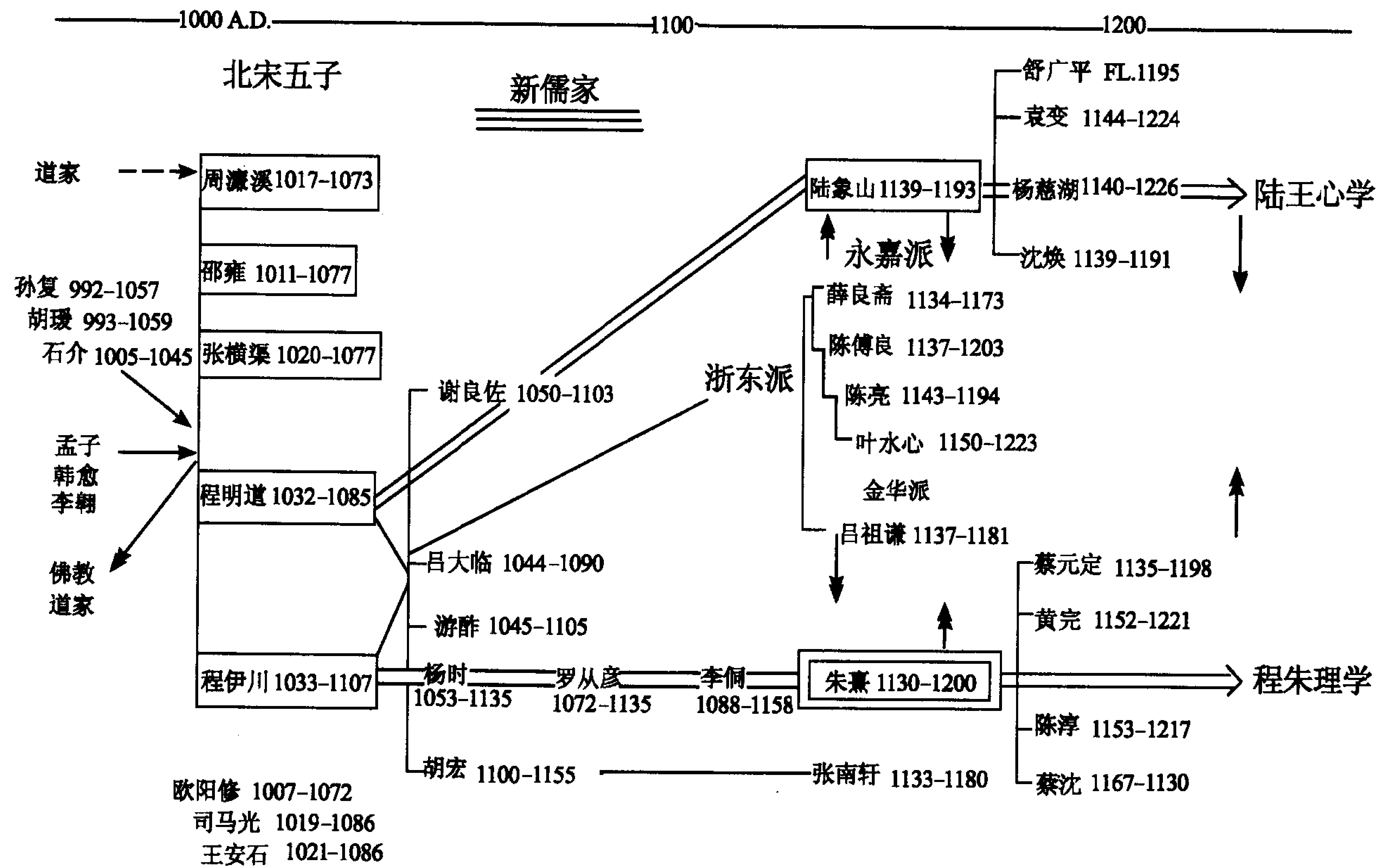
表二 中古——儒家、道家与佛家的发展(221B.C.-A.D.906)



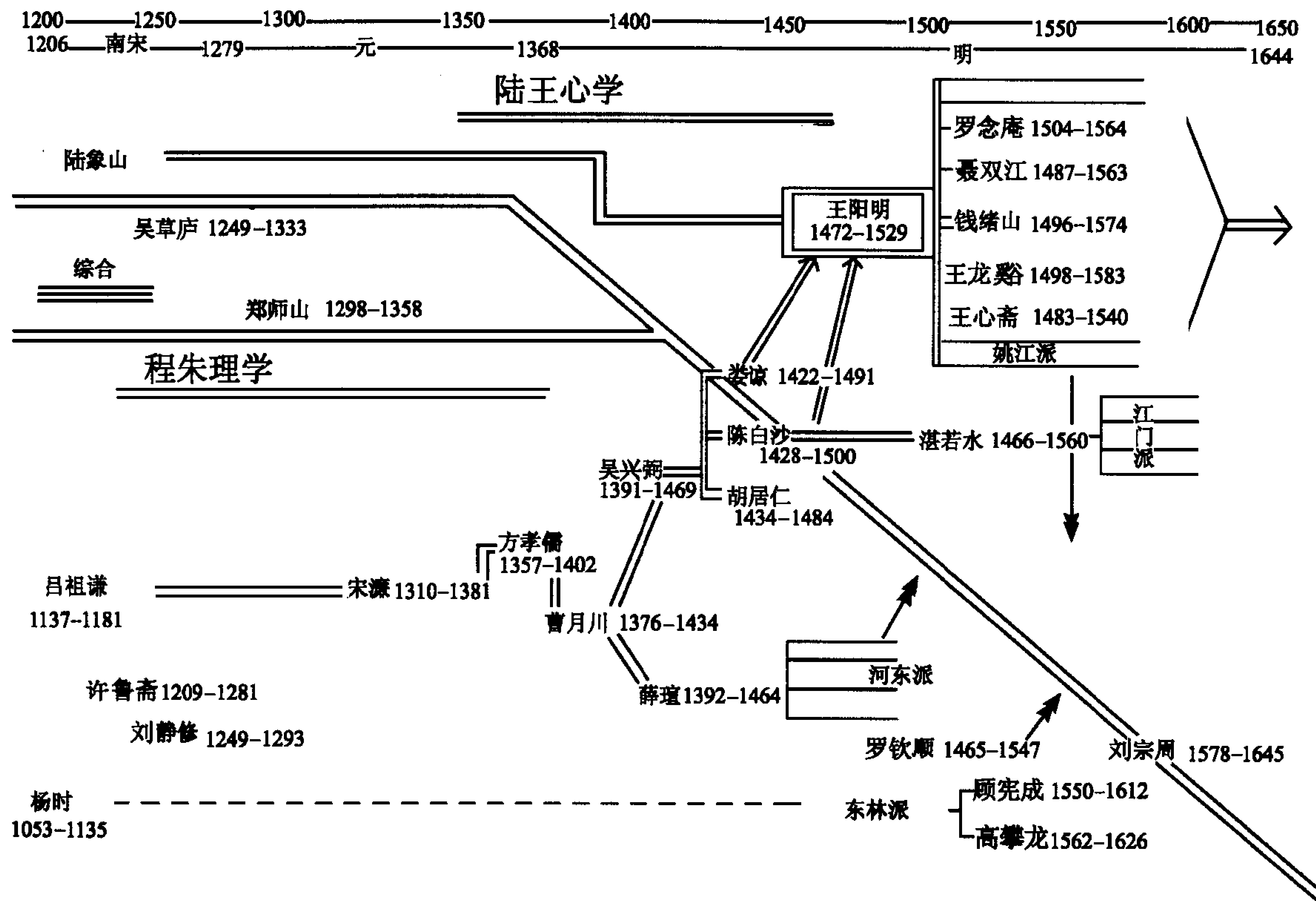
表三　近代——新儒家(AD.960-1911)



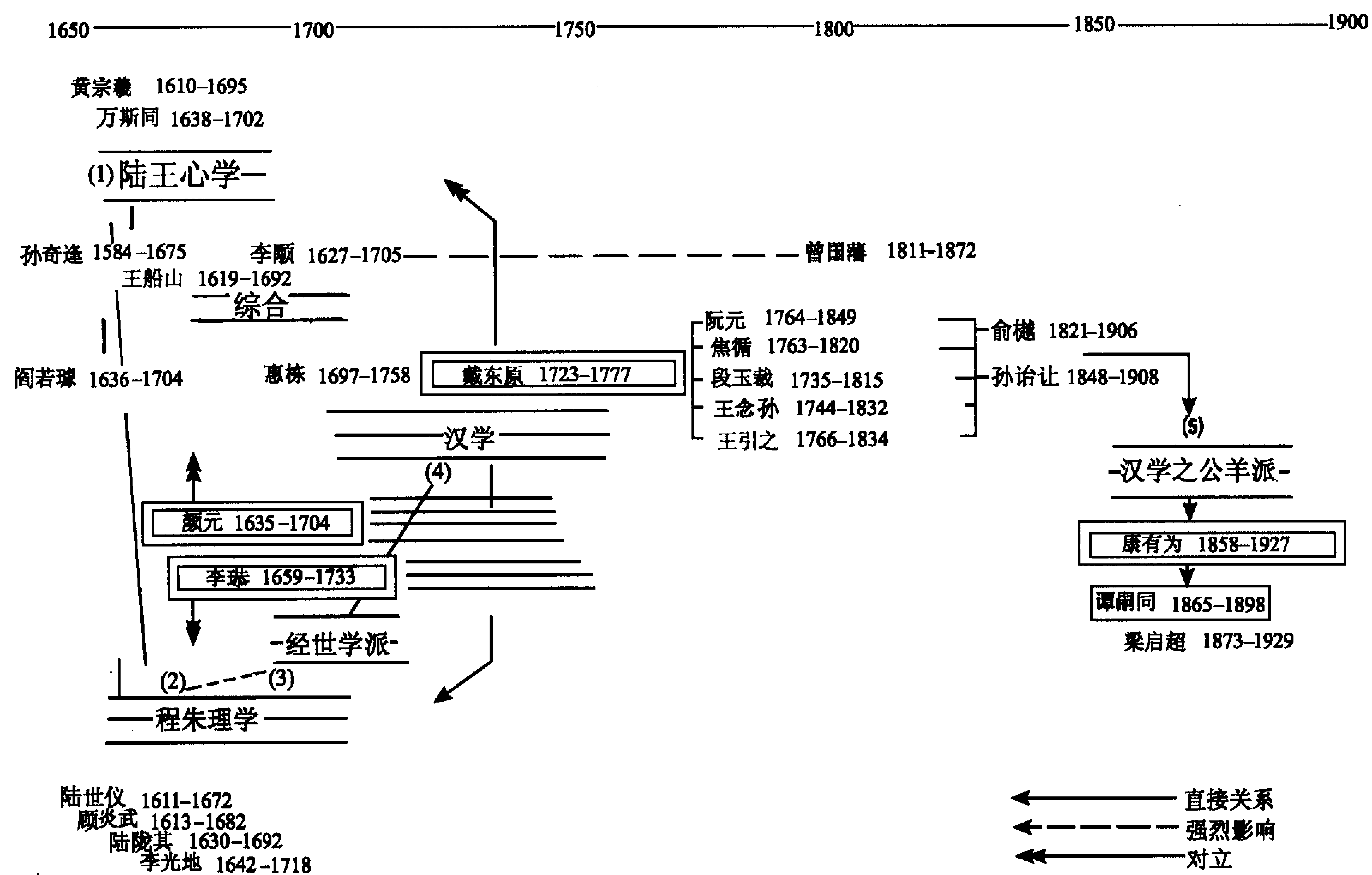
表四 宋代——理学（A.D.960-1279）



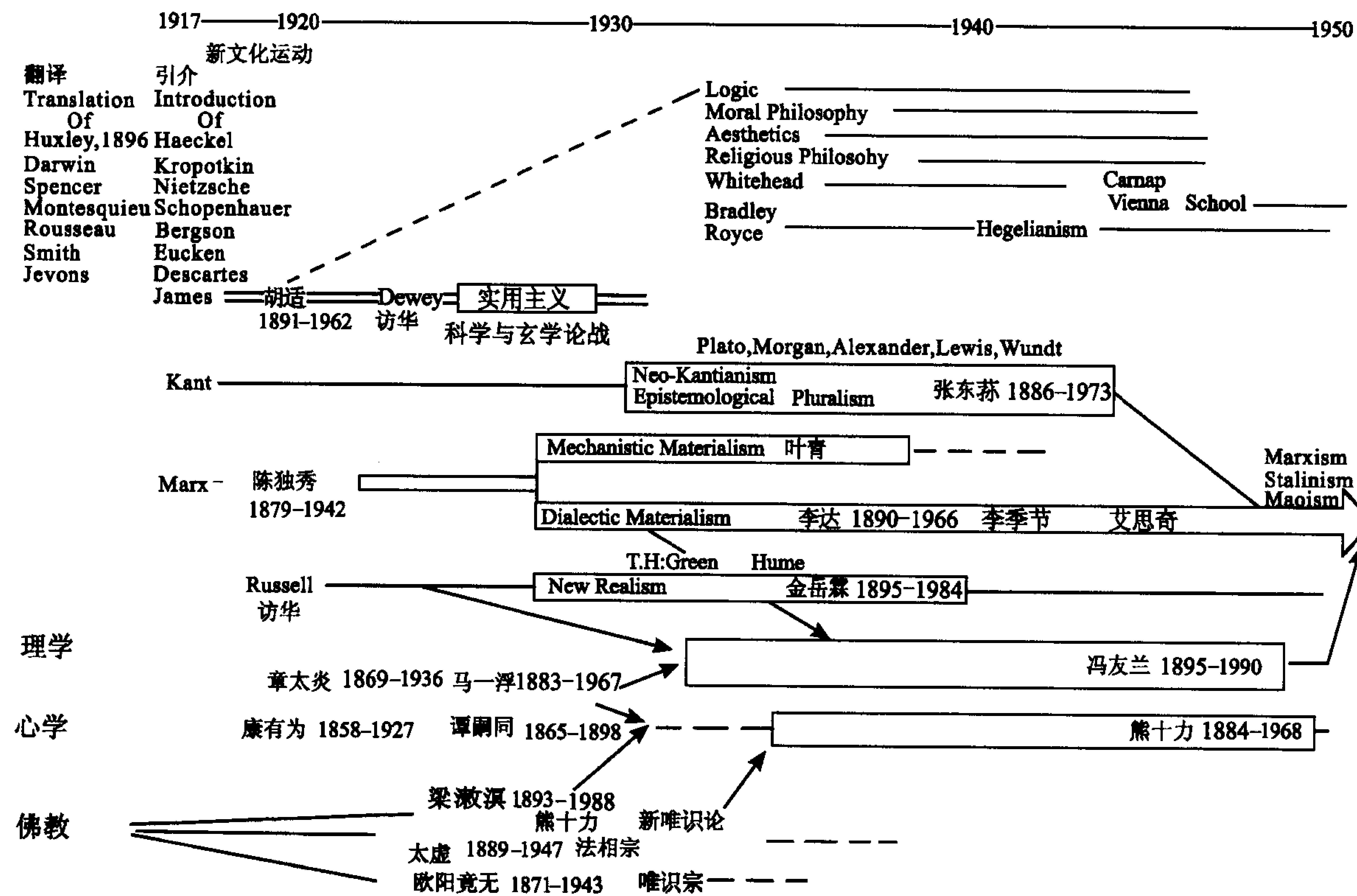
表五 元明时代——心学(A.D.1279-1644)



表六　清代——经世学派(A.D.1644-1912)



表七 当代——西化与中国新文化运动(A.D.1912-1950)



［Ｇｅｎｅｒａｌ Ｉｎｆｏｒｍａｔｉｏｎ］
书名＝い？ ？ゅ？？？
作者＝？？倍？帝
页数＝６８４
ＳＳ号＝１１８９２２１２
出版日期＝２００６．５